Bonaventura

Itinerariul minții spre Dumnezeu

Ediție bilingvă

Biblioteca medievală
POLIROM

Bonaventura

Itinerariul minţii spre Dumnezeu

Ediţie bilingvă

Traducere, studiu şi tabel cronologic
de Florina-Rodica Hariga

Notă introductivă şi note de Florina-Rodica Hariga
şi Alexander Baumgarten

POLIROM
2012

© 2012 by Editura POLIROM, pentru prezenta traducere în limba română

www.polirom.ro
Editura POLIROM
Iaşi, B-dul Carol I nr. 4; P.O. BOX 266, 700506
Bucureşti, Splaiul Unirii nr. 6, bl. B3A, sc. 1, et. 1;
sector 4, 040031, O.P. 53, C.P. 15-728

ISBN ePub: 978-973-46-3156-8
ISBN PDF: 978-973-46-3157-5
ISBN print: 978-973-46-3072-1

Coperta: Radu Răileanu
Pe copertă: Benozzo Gozzoli (cca 1421-1497), *Sfântul Bonaventura*, frescă,
biserica San Francesco, Montefalco, Italia

Această carte în format digital (e-book) este protejată prin copyright şi este destinată exclusiv utilizării ei în scop privat pe dispozitivul de citire pe care a fost descărcată. Orice altă utilizare, incluzând împrumutul sau schimbul, reproducerea integrală sau parţială, multiplicarea, închirierea, punerea la dispoziţia publică, inclusiv prin internet sau prin reţele de calculatoare, stocarea permanentă sau temporară pe dispozitive sau sisteme cu posibilitatea recuperării informaţiei, altele decât cele pe care a fost descărcată, revânzarea sau comercializarea sub orice formă, precum şi alte fapte similare săvârşite fără permisiunea scrisă a deţinătorului copyrightului reprezintă o încălcare a legislaţiei cu privire la protecţia proprietăţii intelectuale şi se pedepsesc penal şi/sau civil în conformitate cu legile în vigoare.

Lectura eco - un supererou al lumii moderne!

Versiune digitală realizată în colaborare cu Libris.ro

Notă introductivă

I

Volumul conţine traducerea integrală a tratatului *Itinerarium mentis in Deum* scris de Bonaventura în 1259, în urma unei călătorii pe muntele Alverna pentru sărbătorirea părintelui său spiritual, Francisc din Assisi, canonizat de Papa Grigore al IX-lea încă din 1228. Textul latin urmează ediţia *Sancti Bonaventurae Opera omnia*, vol. V, ed. Quaracchi, 1891, pp. 295-316.

Tratatul a fost inspirat, după cum mărturiseşte autorul, în timpul unei rugăciuni, de viziunea unui serafim înaripat care avea chipul lui Christos, viziune de care se bucurase anterior chiar Sfântul Francisc. Tratatul descrie astfel o experienţă mistică transformată ulterior într-un model de comportament christocentric, justificat în studiul ordinii lumii şi al facultăţilor sufletului.

Pentru realizarea adecvată a proiectului am avut parte de sprijinul profesorilor mei. Astfel, am bucuria de a mulţumi domnului prof. univ. dr. Anton Adămuţ, care, coordonând cu bunăvoinţă lucrările mele de cercetare, mi-a oferit şansa de a-mi cultiva pasiunea pentru filosofia medievală şi sugestii pertinente cu privire la conceperea studiului care îşi propune explicarea unor teme fundamentale abordate de Bonaventura; domnului

lect. univ. dr. Adrian Muraru pentru că, în urma unui seminar, mi-a propus o nouă abordare a tratatului în limba română şi mi-a acordat încrederea necesară începerii proiectului de traducere prin corectarea atentă a textului tradus; domnului lect. univ. dr. Ioan Alexandru Tofan pentru furnizarea bibliografiei necesare interpretării tratatului; de asemenea, îi sunt recunoscătoare domnului conf. univ. dr. Alexander Baumgarten, care mi-a propus publicarea acestei versiuni în cadrul colecţiei „Biblioteca medievală”, a lecturat atent întregul volum şi mi-a sugerat parcurgerea unor surse bibliografice semnificative.

Florina-Rodica Hariga

II

Complementar descendenţei spirituale pe care Florina-Rodica Hariga o anunţă în rândurile de mai sus şi o prezintă atât în studiul care însoţeşte excelenta ei traducere a *Itinerariului*, cât şi în notele pe care le-a redactat la acest tratat, rămân de oferit câteva precizări suplimentare. Ele au rolul modest al unui avertisment adresat cititorului interesat de istoria filosofiei şi teologiei medievale, nefăcând decât să sugereze unele trasee de interpretare care pot fi, la rândul lor, dezvoltate fiecare în parte. Fără îndoială, tratatul este una dintre cele mai interesante piese ale filosofiei medievale latine: el oglindeşte efortul acesteia de a valorifica, în sensul unui îndrumar spiritual, vocabularul şi reprezentarea despre lume ale misticii creştine greco-latine, ale neoplatonismului grec şi ulterior latin, filtrate intens de

numeroase surse filosofice şi teologice deosebite. Prin acest tratat, cultura franciscană a secolului al XIII-lea formulează o mărturisire spirituală întemeiată pe o viziune asupra ierarhiei lumii şi a facultăţilor de cunoaştere. Lectura lui oferă elemente de o inestimabilă valoare pentru înţelegerea aportului franciscan la construcţia filosofiei modernităţii timpurii.

Titlul acestui tratat ar trebui, mai întâi, explicat cuvânt cu cuvânt. *Itinerarium* are aici sensul de „îndrumar", de hartă destinată parcurgerii unui ţinut în care drumurile nu sunt întotdeauna legate între ele în mod evident şi în care posibilitatea căilor multiple trebuie eliminată tocmai prin folosirea îndrumarului. Deşi nu este formulată niciodată deschis, ideea că autorul tratatului a putut viza un asemenea sens în titlul său este argumentabilă prin aceea că fundamentează lista etapelor itinerariului pe faptul că viziunea lui Francisc a fost *aceeaşi* cu cele descrise în *Itinerar*; de aici rezultă că Bonaventura doreşte nu numai să împărtăşească o anumită experienţă spirituală, ci şi să traseze o regulă spirituală exclusivă ordinului al cărui ministru general este, întrucât situaţia istorică şi politică a acestuia o cerea[1]. Apoi, folosirea termenului *mens* (definit în I, 4 ca totalitate a facultăţilor sufletului, în care simţurile interioare le dublează pe cele exterioare şi în care iluminarea divină pătrunde înnobilându-le şi ajutându-le să urce spre divinitate) poate fi înţeleasă şi ea ca o luare de poziţie teoretică în terminologia epocii. Evocând folosirea lui *mens* în context augustinian (cu un sens foarte larg, psihic uman, dar şi cu un sens restrâns, de activitate strict intelectuală), este posibil ca Bonaventura să fi dorit calificarea

unui termen care să îl concureze pe *intellectus*, dar cu o semnificaţie mai largă. Cel din urmă este prezent, convenţional, mai ales în tradiţia interpretărilor psihologiei peripatetice, deşi familia sa lexicală apare şi în cuprinsul acestui tratat. La rândul ei, prepoziţia *in* construită cu acuzativul are sensul unei direcţionări spre un scop care nu este niciodată atins pe deplin. De aceea, ea înseamnă aici „spre”. Cu totul alta ar fi fost traducerea titlului dacă *Deus* ar fi fost în ablativ, întrucât atunci prepoziţia ar fi însemnat pătrunderea efectivă a minţii *în* Dumnezeu. *Deus* este aici Dumnezeul Vechiului şi Noului Testament, „Cel ce sunt” din *Exod*, dar, în egală măsură, şi Unul neoplatonician, obiectul dorit sau intermediarul percepţiei aristotelice, binele de dincolo de toate din *Corpus areopagiticum* şi fiinţa pură din *Liber de causis*. Această suprapunere, tipică pentru filosofiile şi teologiile secolului al XIII-lea, este un subiect de studiu la fel de important ca şi interpretarea pur spirituală a literei scripturale.

Aceste precizări cu privire la titlu ne pot conduce spre o lectură a tratatului care, şi ea, este complementară intenţiei prime a discursului bonaventurian, de formare spirituală a sufletului care îşi doreşte mântuirea. Este suficient să remarcăm afirmarea tipului special de unitate ce leagă viziunea lui Francisc de cea a lui Bonaventura pentru a deschide această perspectivă de lectură. În „Prologul” tratatului, Bonaventura *vede ceea ce* a văzut Francisc, dar îl vede şi *pe Francisc* în această viziune. Francisc, din modelat al viziunii (ca să ne pliem pe terminologia autorului), devine modelator al ei. Legitimitatea acestei identităţi este reamintită în finalul tratatului. Un

asemenea indiciu se poate alătura faptului că Bonaventura scrie din postura de conducător al Ordinului franciscan; la câţiva ani după redactarea *Itinerariului*, el reuşeşte să elimine, prin cenzură şi foc, biografiile alternative ale lui Francisc diferite de *Legenda* pe care el însuşi a impus-o membrilor Ordinului. Aceste indicii ne pot face să credem că tratatul doreşte, subsidiar mesajului său de formare spirituală, să devină un document cu valoare de politică a Ordinului. Fixând un itinerariu franciscan al vieţii contemplative, Bonaventura schiţează în memoria contemporanilor şi o imagine a lui Francisc în afara căreia nici o alta nu mai putea avea, din acest moment, autoritate. Centrarea pe conceptul franciscan al păcii şi pe Christos se leagă în tratat de o serie impresionantă de triade regăsite în natură, în ştiinţe, în facultăţile de cunoaştere şi în viaţa spirituală. Ceea ce lipseşte şi, în fond, trebuia să lipsească din lunga serie a recunoaşterii Treimii este însăşi istoria, pentru a separa imaginea Ordinului franciscan de una dintre formele de filosofie a istoriei cu care a interferat în primele decenii de viaţă ale lui, şi anume ioachimismul. Aşadar, dacă pentru Gioacchino da Fiore, în celebrul său *Expositio in Aplocalypsim* (*Comentariu la Apocalipsa*), istoria umanităţii are trei secvenţe, corespondente Tatălui, Fiului şi Sfântului Duh, la Bonaventura, într-un discret pasaj al acestui tratat, în care autorul păşeşte pe terenul minat al echivocităţilor Ordinului de dinaintea sa, istoria se împarte într-o secvenţă a Tatălui, una a Fiului şi una a *harului* (I, 12).

Pentru a construi un asemenea mesaj de univocitate a vieţii spirituale franciscane, Bonaventura realizează o adevărată sinteză a surselor filosofice şi teologice ale epocii sale, selectiv şi

uneori recalificând complet teorii preluate de la autori care le conferă un cu totul alt sens. (Sursele sunt filosofice, respectiv teologice, după cum provin dintr-o tradiţie de gândire greco-arabă sau din una latină, aşa cum Bonaventura califică folosirea acestor doi termeni în *Itinerariu*, II, 2, însă ele se împletesc atât de mult, încât separarea teologiei şi filosofiei în două domenii este, în acest caz, un adevărat hazard terminologic.) Astfel, Bonaventura foloseşte mult din Aristotel, însă adesea deturnându-l: cunoaşterea primelor principii din *Analitica secundă*, I şi II, este folosită pentru a proba iluminarea divină de tip augustinian; teoria percepţiei prin intermediar din *Despre suflet*, II, este folosită pentru a argumenta natura improprie a cunoaşterii fiinţei ca mediu a toate; teoria obiectului dorit din *Metafizica*, XII, apare aici pentru a oferi explicaţii privitoare la numele divin de *bine* din *Corpus areopagiticum*. Recursul la Avicenna este şi el deosebit de important: pe lângă faptul că aminteşte de *ens diminutum* (expresie convenţională pentru a desemna fiinţa intenţională), citarea formulei *ens est primum notum* („fiinţa este primul lucru cunoscut”) certifică avicennismul lui Bonaventura. Câteva aluzii la pseudo-aristotelicul *Liber de causis*, dar mai ales dezvoltarea temei fiinţei şi bunătăţii pure din capitolele al V-lea şi al VI-lea ale tratatului dovedesc că Bonaventura era un cititor foarte atent al celebrului manual de filosofie universitară. O aluzie la trimodalismul universalului (I, 3) şi o citare a uneia dintre cele mai disputate probleme de logică şi ontologie ale epocii, legată de predicabilitatea existenţei (III, 3), pun discret tratatul în legătură cu dezbaterile universitare ale epocii. Citarea, poate

după Alain de Lille, a celebrei definiţii a lui Dumnezeu – sferă infinită cu centrul pretutindeni şi marginile nicăieri – face din autor un moştenitor al celebrului tratat provenit din Antichitatea târzie *Cartea celor douăzeci şi patru de filosofi (Liber XXIV philosophorum)*.

Dar pe lângă această descendenţă peripatetică şi neoplatoniciană trebuie remarcată riguroasa construcţie istorică a lui Bonaventura pe solul teologiei latine. Fundamentându-se pe teoria augustiniană a distincţiei antropologice *in via/in patria* (omul din această viaţă *versus* cel aflat în ţara Tatălui) din *Despre învăţătura creştină*, pe cea a christocentrismului din *Despre religia adevărată*, a Dumnezeului interior din *Solilocvii*, a iluminării divine din *Despre Treime* şi a numerologiei din *Despre muzică*, Bonaventura recuperează firul augustinismului medieval, detectabil în tratat atât la nivel problematic, cât şi la nivel terminologic. Lui Anselm Bonaventura îi este dator prin preluarea unor sintagme întregi din *Proslogion*, argumentul existenţei divine devenind în acest tratat nume divin pur şi simplu. Vorbind la început despre celebra *compunctio* („înţepătura inimii”) din *Despre meditaţie* a lui Hugo din Saint-Victor, el preia de la marele victorin teoria diviziunii ştiinţelor din *Didascalicon*. Lui Bernard din Clairvaux îi este dator cel puţin prin folosirea analogiilor la *Cântarea Cântărilor,* care valorifică universul creaţiei din perspectiva teologiei trinitare.

Dar în centrul tratatului stă totuşi *Corpus areopagiticum*, de mai multe ori tradus în limba latină, de la Hilduin la Ioan Scotus Eriugena şi la Robert Grosseteste. Nu putem dezvolta aici, aşa cum nu am făcut-o nici în temele abordate mai sus, un studiu

sistematic cu privire la locul şi imaginea lui Dionisie în lucrarea lui Bonaventura. Ele trebuie însă amintite cel puţin prin teza, extrem de importantă pentru toată scolastica latină, a binelui *autodifuziv*, a celor trei nume divine (*fiinţă*, *viaţă*, *înţelegere* – o triadă calificată încă din neoplatonismul Antichităţii), prin discuţia asupra priorităţii fiinţei sau a binelui (care a fost o temă fundamentală în întreaga scolastică latină) şi prin regulile de contemplaţie mistică cu care se încheie tratatul, unde Dionisie este citat explicit.

O asemenea folosire a autorilor mai sus citaţi nu putea să nu ducă la o terminologie complexă şi foarte particulară. Traducerea termenilor în limba română a fost adesea dificilă şi a impus explicaţii în note şi realizarea glosarului care încheie volumul. Astfel, termeni precum *intellectualis*, indicând nivelul maxim al contemplaţiei mistice atât aici, cât şi în corpusul areopagitic latin, au fost redaţi în română prin corespondentul lor lexical firesc, dar însoţiţi de note explicative. În schimb, un termen ca *apprehensio* (de la aristotelicul *hupolepsis*: „cuprindere”, „înţelegere”) a fost reluat prin „cuprindere”, cu sensul de „cunoaştere receptivă”, pe când *phantasma*, termen aristotelic obişnuit pentru a desemna imaginea, a fost reluat aici prin „nălucire”, pentru a reda sensul dorit de autor. Triada *ens/esse/essentia* a fost tradusă prin „fiind”/„fiinţă”/„esenţă”, pentru a fi în acord cu discuţiile medievale purtate în jurul acestor termeni, dar şi pentru a echilibra moştenirea aristotelică cu moştenirea augustiniană, care se întâlnesc în unele cazuri în text.

Speculatio, termenul central al tratatului, a fost tradus prin „reflectare”, chiar dacă sensul lui de bază este cel de „oglindire”. Bonaventura însuşi îl foloseşte în tratat în două accepţiuni, tocmai pentru a arăta că ele nu sunt complet divergente: faptul că cineva se oglindeşte într-un altul şi faptul că cel din urmă îl oglindeşte pe cel dintâi. Dacă intenţia lui Bonaventura este de a evidenţia continuitatea dintre cele două procese, opţiunea pentru un singur termen, îndepărtat de substantivul originar *speculum* de la care a derivat, dar apropiat în cel mai înalt grad de numele procesului reflectării, poate părea justificată.

Urmând toate aceste nuanţe, lectura spirituală a tratatului ar trebui, sperăm, să ofere o deschidere *profesionistă* spre studiul operei lui Bonaventura, una *istorică* spre studiul lui Francisc din Assisi şi una *coerentă* (conceptual şi terminologic) spre studiul autorilor amintiţi mai sus.

Alexander Baumgarten

1. Merită semnalată o aluzie discretă a lui Toma din Aquino la titlul lui Bonaventura, în *Summa theologica*, IIa IIae, q. 140, a. 1, *resp.*: *Et ideo praecepta legis divinae, tam de fortitudine quam de aliis virtutibus, dantur secundum quod convenit* ordinationi mentis in Deum (subl. n.): „Şi de aceea, poruncile legii divine sunt date atât în privinţa tăriei de caracter, cât şi în privinţa altor virtuţi, după cum se potriveşte *orânduirii minţii spre Dumnezeu*”. Folosirea cu acest sens a lui *mens* la Toma este rară, putând indica o aluzie la titlul bonaventurian; folosirea lui *ordinatio* în acest context ne conduce la ideea că

itinerarium este înţeles de Toma sub specia unuia dintre cele mai importante concepte ale filosofiei medievale, cel de *ordo* („ordine”), iar situarea într-o *ordo* (logică, spirituală, socială sau metafizică) conferă sens şi regulă participanţilor la ea.

Tabel cronologic[1]

1209 – Francisc din Assisi întemeiază ordinul religios ce îi va purta numele, cunoscut ulterior ca *Ordo Fratrum Minorum* (OFM).

1217/1221 – Se naşte, la Bagnoregio, Toscana, Giovanni Fidanza; ulterior, după intrarea în Ordinul Fraţilor Minori, se va numi „Bonaventura”.

1234/1235 – Bonaventura începe să studieze la Facultatea de Arte de la Universitatea din Paris. În recent înfiinţata universitate sunt studiate pentru prima oară versiuni latine ale filosofiei speculative aristotelice împreună cu comentariile lui Averroes, dar şi opera lui Avicenna, Al-Farabi sau Al-Ghazali. Opera lui Bonaventura, ca, de altfel, întreaga Şcoală franciscană, este mărturia profundă a disputelor doctrinare la baza cărora stă studiul acestor autori.

1243 – Devine *magister artium* şi intră în Ordinul franciscan, studiind în continuare la Paris cu Alexander din Hales şi Ioan din Rochelle.

1248-1250 – Susţine prelegeri comentând diferite teme biblice la Universitatea din Paris.

1250-1252 – Redactează prima formă a *Comentariilor* la *Sentinţele* lui Petrus Lombardus (*Commentaria in quattuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*); opera a fost încheiată după ce a devenit *magister* în teologie.

1254 – Primeşte *licentia docendi*, urmându-i la catedră lui Ioan din Rochelle.

1255 – Devine *magister* în teologie şi completează comentariile scrise la *Evanghelia după Luca*.

1254/1255-1257 – Redactează comentarii la *Evanghelia după Ioan* şi la *Ecclesiast*, tratatele *De scientia Christi*, *De mysterio Trinitatis*, *De perfectione evangelica*, *De reductione artium ad theologiam*, *Breviloquium*.

1257 – În prezenţa papei Alexandru al IV-lea, la Roma are loc întâlnirea membrilor Ordinului franciscan: Giovanni din Parma îşi anunţă intenţia de a abdica de la conducerea acestuia. Abdicarea i-a fost sugerată în urma aderării sale la unele dintre ideile considerate eretice ale lui Gioacchino da Fiore. Giovanni din Parma propune ca Bonaventura să îi urmeze la conducerea Ordinului ca ministru general. Bonaventura acceptă numirea.

1259-1260 – Redactează tratatele *Soliloquium de quattuor mentalibus exercitiis*, *Lignum vitae*, *De triplici via*. În octombrie 1259, Bonaventura ajunge pe muntele Alverna pentru celebrarea Sfântului Francisc (canonizat la 16 iulie 1228 de papa Grigore al IX-lea) şi începe să lucreze la unul dintre cele mai cunoscute tratate ale sale, *Itinerarium mentis in Deum*.

1260 – Prezidează Conciliul de la Narbonne (Franţa) şi ratifică un set de reguli, cunoscut sub titlul „Constituţia de la Narbonne”, privitoare la statutul membrilor Ordinului franciscan.

1261 – Scrie *Legenda maior*, în care prezintă viaţa Sfântului Francisc din Assisi. Lucrarea reprezintă o luare de poziţie a Ordinului în privinţa hagiografiei referitoare la Francisc şi, simultan, un act de cenzură internă: numeroasele variante hagiografice sunt distruse şi înlocuite de noua versiune, *Legenda maior*.

1267 – Scrie *Collationes de decem praeceptis*, lucrare dedicată explicării fundamentelor morale ale credinţei creştine.

1268 – Redactează *Collationes de septem donis Spiritus Sancti*.

1269 – Scrie *Apologia pauperum*, lucrare în care îi apără pe fraţii franciscani în conflictul dintre aceştia şi magiştrii seculari.

1270 – În data de 10 decembrie, Etienne Tempier, episcopul Parisului, cenzurează anumite teze referitoare la unitatea intelectului, eternitatea lumii şi determinismul astral, într-o serie de 13 propoziţii citate. Alături de Albert cel Mare şi Toma din Aquino, chiar dacă de pe poziţii teoretice diferite, Bonaventura este unul dintre susţinătorii listei propoziţiilor cenzurate. Cenzura a fost reluată în formă extinsă (219 propoziţii) la 7 martie 1277, iar la redactarea documentului au luat parte magiştrii seculari şi franciscani.

1273 – Scrie *Collationes in Hexaemeron*, un comentariu cu privire la lucrările celor şase zile ale creaţiei; la 28 mai 1273 este numit cardinal şi episcop de Albano de către papa Grigore al X-lea.

1274 – Participă la Conciliul ecumenic de la Lyon, unde susţine reunificarea Bisericilor de Răsărit şi de Apus; a participat la patru sesiuni, apoi s-a îmbolnăvit şi s-a stins din viaţă la

15 iulie 1274, înainte de încheierea lucrărilor conciliului. În acelaşi an a murit şi Toma din Aquino.

1482 – Este canonizat de către papa Sixtus al IV-lea.

1587/1588 – Este declarat doctor Ecclesiae („învăţător al Bisericii”) de către papa Sixtus al V-lea, fiind supranumit şi *doctor seraphicus*.

Florina-Rodica Hariga

1. Pentru realizarea tabelului cronologic am consultat: Rosalind B. Brooke, *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge University Press, 1959; John Moorman, *A History of the Franciscan Order. From its Origins to the Year 1517*, Oxford at the Clarendon Press, 1968; Tim Noone, R.E. Houser, „Saint Bonaventure”, în Edward N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2010* Edition), http://plato.stanford.edu/archives/win2010/entries/bonaventure/; Dorothea E. Sharp, „Saint Bonaventure”, *The Encyclopaedia Britannica*, vol. III, T.E.D. Company LTD, Londra, 1929.

Planul tratatului

Prolog

1. Invocarea *Părintelui luminilor*; pacea ca scop universal.
2. Muntele Alverna: viziunea lui Bonaventura *versus* viziunea Sfântului Francisc.
3. Semnificaţia celor şase aripi ale serafimului.
4. *Împunsătura inimii*: pregătirea sufletului pentru reflectare.
5. Numărul şi conţinutul capitolelor.

Capitolul I. Despre treptele înălţării spre Dumnezeu şi despre reflectarea lui cu ajutorul urmelor sale din univers

1. Fericirea presupune binele suprem, iar urcuşul, ajutorul divin obţinut prin rugăciune.
2. Ordinea ierarhică a universului garantează posibilitatea urcării, iar interiorizarea este una dintre trepte.
3. Analogii trinitare în universul sensibil, în statutul universalului şi în natura christică.
4. Privirile minţii completează analogia. Sensul restrâns al „minţii”.

5. Justificarea în Scriptură şi în structura lumii a dublării celor trei trepte.
6. Lista facultăţilor sufletului confirmă repetarea cifrei 6.
7. Răscumpărarea omului după cădere implică cele trei tipuri de teologie: simbolică, proprie şi mistică.
8. Exersarea cu har a facultăţilor este însăşi cheia mântuirii.
9. Elogiul lumii sensibile – punct de pornire al itinerariului.
10. Reflectarea divinului în lumea sensibilă şi urcuşul spre contemplarea intelectuală.
11. Privirea contemplativă găseşte „greutatea, numărul şi măsura" lucrurilor.
12. Privirea credincioasă plasează planul divin în istorie.
13. Privirea raţională conduce la descoperirea urmelor celor trei nume divine.
14. Urcuşul este adecvat condiţiei septiforme a creaturii.
15. Urcuşul este adecvat naturii umane inteligente.

Capitolul al II-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu în urmele sale din această lume sensibilă

1. A doua treaptă a contemplării: lumea sensibilă.
2. Ordinea lumii şi reproducerea ei în *microcosmos*.
3. Cunoaşterea sensibilă: de la atomism la aristotelism.
4. Introducerea *similitudinii* în cunoaşterea sensibilă.
5. Sensibilitatea constă în proporţionarea facultăţii cu obiectul ei şi conduce la desfătare.
6. Operaţia abstractizării.

7. Argumente pentru analogia teologică a operaţiilor cunoaşterii.
8. Desfătarea în cunoaştere este un argument pentru analogia teologică a cunoaşterii.
9. Conversia spre Dumnezeu a cunoaşterii întâlneşte principiul numărului.
10. Tipologia augustiniană a numerelor.
11. Preexistenţa modelelor tuturor creaturilor, care sunt prezente în mintea divină, garantează sensul urcuşului.
12. Vizibilul semnifică şi prefigurează invizibilul.
13. Aceste trepte sunt o cale spre mântuire.

Capitolul al III-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu prin imaginea sa însemnată în facultăţile naturale

1. Al treilea şi supremul nivel al oglindirii lui Dumnezeu în minte.
2. *Memoria*. Tripla ei funcţie (unificarea sensibilelor temporale, sesizarea principiilor cantităţii şi posesia principiilor ştiinţei) dovedeşte natura sufletului: imagine a lui Dumnezeu.
3. *Intelectul*. Înţelegerea fiindului de diferite tipuri şi a adevărului este originată în fiindul pur şi în arta eternă.
4. *Voinţa*. Operaţiile facultăţii de alegere au ca reper şi scop binele suprem.
5. Analogia dintre Treime şi facultăţile sufletului.
6. Analogia dintre Treime şi sistemul ştiinţelor.

7. Regulile ştiinţelor şi funcţionarea minţii sunt întemeiate pe aceste analogii.

Capitolul al IV-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu în imaginea sa reformată prin darurile gratuite

1. Reflectarea lui Dumnezeu în noi, accesibilă tuturor, dar realizată doar de unii.
2. Christos, mediatorul celor ce vor să urce spre Tatăl.
3. Cele trei virtuţi teologale: credinţa, speranţa, dragostea. Exersarea simţurilor interioare şi analogia cu *Cântarea Cântărilor.*
4. Sufletul devine acum *ierarhic* şi regăseşte în sine treptele angelice, conform opiniei Sfântului Bernard.
5. Pe această treaptă este de folos mai ales studiul *Scripturii*.
6. Modurile de lectură a *Scripturii* şi efectele lor asupra sufletului.
7. Recapitularea treptelor parcurse până aici.
8. Consacrarea minţii care a urcat aceste trepte.

Capitolul al V-lea. Despre reflectarea unităţii divine prin numele său primar, care este *fiinţa*

1. Dumnezeu poate fi acum contemplat deasupra noastră, în două moduri.

2. Primul şi al doilea mod corespund numelor divine de *fiinţă* şi *bine*. Corespondenţe testamentare şi în teologiile lui Damaschin şi Dionisie.
3. Conceptul de fiinţă (avicennian), care „cade mai întâi în intelect”.
4. Fiinţa este mediul cunoaşterii; de aceea, este impropriu să devină obiect de cunoaştere.
5. Atributele fiinţei pure şi natura ei primordială.
6. Deducerea succesivă a atributelor fiinţei (I). Ea nu poate fi gândită ca nefiind.
7. Deducerea succesivă a atributelor fiinţei (II). Lumina care ne inundă în contemplarea ei.
8. Fiinţa – „sferă inteligibilă…”.

Capitolul al VI-lea. Despre reflectarea preafericitei Treimi în numele său, care este *binele*

1. Binele, fundament al contemplării emanaţiilor.
2. Binele este în mod necesar *autodifuziv*.
3. Unitatea şi separaţia în sine a binelui.
4. Asemenea analogiei heruvimilor, fiinţa şi binele conduc la Christos.
5. Drumul spre Christos, pe calea fiinţei.
6. Drumul spre Christos, pe calea binelui.
7. Sensul iluminării depline în Christos.

Capitolul al VII-lea. Despre extazul mental şi mistic în care intelectului îi este dată liniştea, printr-un afect ce trece în totalitate dincolo, spre Dumnezeu, prin intermediul extazului

1. Recapitulare şi reluarea păcii christocentrice.
2. Această contemplare are sensul mistic al trecerii (*pascha*).
3. Identificarea viziunii Sfântului Francisc cu nivelul maxim al acestui parcurs.
4. Această trecere presupune abandonul interior şi inspiraţia Duhului.
5. Identificarea în scrierile lui Dionisie a elementelor itinerariului.
6. Fundamentul itinerariului în har, în afectivitate şi în Christos. Aneantizarea şi trecerea dincolo a omului, prin mediere christică.

Itinerariul minţii spre Dumnezeu

Prolog

(1) La început, invoc principiul prim, de la care coboară toate iluminările ca *de la Părintele luminilor*, de la care provine *tot datul cel mai bun şi tot darul desăvârşit*[1], adică pe Părintele veşnic, prin Fiul său, Domnul nostru Iisus Christos, ca prin mijlocirea preasfintei Fecioare Maria, născătoarea aceluiaşi Dumnezeu şi Domn al nostru Iisus Christos, şi prin mijlocirea fericitului Francisc, conducătorul şi părintele nostru, *să dea ochi luminaţi* minţii noastre, *spre a îndrepta picioarele noastre pe calea păcii* aceluia *care depăşeşte toată înţelegerea*. Domnul nostru Iisus Christos a binevestit şi a dat această pace; predicarea ei a fost reluată de părintele nostru Francisc, care a vestit-o în toată predica sa la început şi la sfârşit, dorind pacea în orice act de mântuire, suspinând în toată contemplaţia după pacea extatică, asemenea unui cetăţean al acelui Ierusalim despre care acel bărbat al păcii, care *cu cei ce au urât pacea fusese paşnic*[2], spune: *rugaţi-vă pentru cele ce sunt spre pacea Ierusalimului*[3]. Căci el ştia că tronul lui Solomon nu ar fi putut fi decât în pace, de vreme ce s-a scris: *în pace a fost făcut locul acestuia şi locuirea lui în Sion*[4].

(2) Aşadar, în timp ce, după exemplul preafericitului părinte Francisc, căutam cu spirit înfocat această pace, eu, păcătosul, care, în toate nevrednic, îi urmez preafericitului părinte însuşi

după plecarea sa, al şaptelea în slujirea generală a fraţilor, după cum s-a întâmplat prin permisiunea divină în anul al treizeci şi treilea de la plecarea Fericitului însuşi[5], m-am retras, căutând prin iubire pacea spiritului, spre muntele Alverna ca spre un loc liniştit. Şi fiind acolo, pe când îmi ocupam mintea cu unele înălţări mentale spre Dumnezeu, printre altele, <mi>-a apărut acea viziune care, în locul menţionat anterior, i-a apărut <şi> fericitului Francisc însuşi, adică viziunea serafimului înaripat aidoma celui Răstignit. Contemplând aceasta, pe loc mi s-a arătat că viziunea aceea ar putea înfăţişa înălţarea părintelui însuşi în contemplare şi calea prin care se ajunge la ea[6].

(3) Căci prin cele şase aripi pot fi înţelese în mod adecvat şase înălţări ale iluminărilor, prin care, asemenea anumitor trepte sau itinerarii, sufletul este dispus să treacă spre pace, prin înălţările extatice ale înţelepciunii creştine. Însă calea nu există decât prin iubirea cea mai arzătoare a celui Răstignit, care într-atât l-a transformat pe Pavel, *răpit până la al treilea cer*[7], întru Christos, încât a spus: *am fost prins în cuie de cruce împreună cu Christos, de acum nu eu, ci Christos trăieşte de fapt în mine*[8]; de asemenea, această <iubire> într-atât a absorbit mintea lui Francisc, minte care s-a manifestat în carne, încât a transpus preasfintele stigmate ale pătimirii în trupul său, cu doi ani înainte de moarte[9].

Aşadar, înfăţişarea celor şase aripi serafice sugerează cele şase iluminări treptate, care încep de la cele create şi continuă până la Dumnezeu, la care nu intră nimeni direct, ci doar prin cel Răstignit. Căci *cel care nu intră pe uşă, ci pătrunde prin altă*

parte, acela este hoţ şi tâlhar[10]. *Dacă* însă cineva va intra pe uşă, *va intra şi va ieşi şi păşune va afla*[11]. De aceea spune Ioan în *Apocalipsă*: *fericiţi cei care îşi spală veşmintele în sângele Mielului, ca să fie puterea acestora în pomul vieţii şi ca să intre în cetate prin porţi*[12]; ca şi cum ar spune că nu se poate intra în Ierusalimul de sus prin contemplare, dacă nu se intră prin sângele Mielului ca printr-o poartă. Căci nimeni nu este potrivit în vreun chip pentru contemplările divine, ceea ce duce la înălţări mentale, decât dacă este, împreună cu Daniel, *un bărbat al dorinţelor*[13]. Iar dorinţele sunt aprinse în noi în două feluri, adică prin exclamarea rugăciunii, care face să strige *din suspinul inimii*[14], şi prin strălucirea reflectării[15], prin care mintea se întoarce cel mai direct şi cel mai intens spre razele luminii.

(4) Aşadar, mai întâi îl invit negreşit pe cititor spre suspinul rugăciunii prin Christos cel răstignit, prin al cărui sânge suntem curăţaţi de murdăriile viciilor, ca să nu creadă cumva că îi este suficientă lectura <Scripturii> fără ungere, reflectarea fără evlavie, cercetarea fără admiraţie, circumspecţia[16] fără exaltare, sârguinţa fără pietate, cunoaşterea fără dragoste[17], înţelegerea fără smerenie, studiul fără harul divin, reflectarea fără înţelepciunea inspirată de Dumnezeu. Prevenit aşadar de harul divin, celor smeriţi şi evlavioşi, celor cu „împunsătura inimii”[18] şi devotaţi, celor unşi cu *untdelemnul bucuriei*[19] şi iubitorilor de înţelepciune divină, precum şi celor care o doresc cu înflăcărare, celor ce doresc să îşi petreacă timpul

preamărindu-l pe Dumnezeu, admirându-l şi chiar *gustându-l*[20] le propun următoarele reflectări, sugerând că reflectarea[21] <noastră>, orientată spre în afară, înseamnă prea puţin sau nimic dacă oglinda minţii noastre nu va fi fost curăţată şi lustruită. Aşadar, îngrijeşte-te, omul lui Dumnezeu, mai întâi de ghimpele muşcător al conştiinţei, înainte să îţi ridici ochii spre razele înţelepciunii ce strălucesc în oglindirile acesteia, ca să nu cazi din întâmplare, din cauza reflectării înseşi a razelor, în capcana mai periculoasă a întunericului.

(5) Am hotărât să împart tratatul în şapte capitole, punând înainte titluri pentru a uşura înţelegerea celor ce vor fi spuse. Aşadar, rog ca intenţia celui care scrie să fie apreciată mai mult decât lucrarea, sensul celor ce vor fi spuse mai mult decât limbajul necultivat, adevărul mai mult decât eleganţa, exerciţiul afecţiunii mai mult decât erudiţia intelectului. Pentru ca aceasta să se întâmple, aceste reflectări nu trebuie parcurse neglijent, ci trebuie rumegate în minte cu cea mai mare grijă.

Primul capitol <este> despre treptele înălţării spre Dumnezeu şi despre reflectarea lui prin urmele sale din univers. Al doilea, despre reflectarea lui Dumnezeu în urmele sale din lumea aceasta sensibilă. Al treilea, despre reflectarea lui Dumnezeu prin imaginea sa, însemnată[22] în facultăţile naturale. Al patrulea, despre reflectarea lui Dumnezeu în imaginea sa reformată prin darurile gratuite. Al cincilea, despre reflectarea unităţii divine prin numele său primar, care este *fiinţa*. Al şaselea, despre reflectarea preafericitei Treimi în numele său, care este *binele*. Al şaptelea capitol, despre extazul mental şi

mistic, în care intelectului îi este dată liniştea printr-un afect ce trece în totalitate dincolo, spre Dumnezeu, prin extaz.

Capitolul I. Despre treptele înălţării spre Dumnezeu şi despre reflectarea lui cu ajutorul urmelor sale din univers

(1) *Fericit bărbatul al cărui ajutor este de la tine; şi-a rânduit înălţări în inima sa în valea lacrimilor, în locul pe care l-a stabilit*[23]*.* Fiindcă fericirea nu este nimic altceva decât *a te bucura de binele suprem*[24] şi pentru că binele suprem este deasupra noastră, nimeni nu poate deveni fericit decât dacă se înalţă deasupra lui însuşi, dar nu printr-o înălţare trupească, ci printr-una a inimii. Dar nu ne putem înălţa deasupra noastră decât printr-o putere superioară care să ne ridice. Căci oricât de mult ar fi aranjate treptele interioare, nimic nu se face fără însoţirea ajutorului divin. Însă ajutorul divin îi însoţeşte pe cei care urmăresc aceasta din inimă, cu smerenie şi devotament; şi aceasta înseamnă a suspina după el în această *vale a lacrimilor*, <suspin> care are loc printr-o rugăciune fierbinte. Aşadar, rugăciunea este mama şi originea acţiunii urcătoare. Din acest motiv, în cartea *Despre teologia mistică*, Dionisie, vrând să ne pregătească pentru extazele mentale, pune la început o rugăciune[25]. Aşadar, să ne rugăm şi să spunem Domnului Dumnezeului nostru: *condu-mă, Doamne, pe calea ta şi voi intra*

în adevărul tău; să se bucure inima mea, încât să se teamă de numele tău[26].

(2) Rugându-se prin această rugăciune, <omul> este iluminat pentru a cunoaşte treptele înălţării divine. Fiindcă, potrivit stării condiţiei noastre înseşi, totalitatea lucrurilor este o scară pentru a urca spre Dumnezeu, iar între lucruri unele sunt o urmă, altele o imagine; unele corporale, altele spirituale; unele temporale, altele eviterne[27] şi, chiar prin aceasta, unele în exteriorul, altele în interiorul nostru. Ca să ajungem să studiem primul principiu, care este în cel mai înalt grad spiritual, etern şi deasupra noastră, noi trebuie să trecem prin urma care este corporală, temporală şi în exteriorul nostru, iar aceasta înseamnă a fi condus pe calea lui Dumnezeu. <Apoi,> trebuie să intrăm în mintea noastră, care este imaginea eviternă a lui Dumnezeu, spirituală şi în interiorul nostru, iar aceasta înseamnă a intra în adevărul lui Dumnezeu. <Apoi,> trebuie să transcendem spre etern, spre ceea ce este în mod absolut spiritual, privind deasupra noastră, la primul principiu, iar aceasta înseamnă *a ne bucura în cunoaşterea lui Dumnezeu şi în respectul măreţiei*[28].

(3) Aceasta este aşadar calea celor trei zile în singurătate[29]; aceasta este întreita iluminare a unei zile, iar prima este ca o seară, a doua ca o dimineaţă, a treia ca o amiază; aceasta priveşte întreita existenţă a lucrurilor, adică cea în materie, în inteligenţă şi în arta eternă[30], conform căreia s-a spus; *să se facă*, *a făcut*, şi *a fost făcut*[31]. Aceasta mai priveşte şi întreita

substanţă în Christos, care este scara noastră, adică cea trupească, cea spirituală şi cea divină.

(4) Potrivit cu această întreită înaintare, mintea noastră are trei priviri principale[32]. Una este spre cele corporale exterioare, potrivit cu care este numită *animalitate* sau *senzualitate*; alta înăuntrul său şi în sine, potrivit cu care este numită *spirit*; a treia mai presus de sine, potrivit cu care care este numită *minte*[33]. Din toate acestea, pentru a se înălţa spre Dumnezeu, ea trebuie să se dispună să îl iubească *cu toată mintea, cu toată inima şi cu tot sufletul*[34], lucru în care constă perfecta respectare a Legii şi, împreună cu aceasta, înţelepciunea creştină.

(5) Iar de vreme ce oricare dintre modurile celor spuse anterior se dublează, după cum se întâmplă a-l considera pe Dumnezeu ca *alpha şi omega*[35] sau întrucât se întâmplă a-l vedea pe Dumnezeu în fiecare dintre modurile spuse anterior ca *prin oglindă* şi ca *în oglindă*, sau pentru că una dintre aceste reflectări trebuie amestecată cu o alta de care este legată sau trebuie considerată în puritatea sa, de aici rezultă că aceste trei trepte principale trebuie să ajungă la <un grup de> şase, aşa încât, după cum Dumnezeu a desăvârşit *lumea întreagă* în şase zile şi s-a odihnit în cea de-a şaptea, tot aşa *lumea mai mică*[36] să fie desăvârşită prin şase trepte ale iluminărilor care, spre liniştea contemplării, trebuie să îşi urmeze una alteia în cel mai ordonat mod. Pentru a prefigura acest lucru, la tronul lui Solomon se urca pe şase trepte[37], serafimii pe care i-a văzut Isaia aveau câte şase aripi[38]; după şase zile l-*a chemat* Domnul

pe Moise din mijlocul norului[39], iar Christos *după şase zile*, precum se spune în *<Evanghelia după> Matei, i-a dus pe ucenici pe munte şi s-a schimbat la faţă*[40] *înaintea acestora*[41].

(6) Aşadar, alături de cele şase trepte ale înălţării spre Dumnezeu, sunt şase trepte ale facultăţilor sufletului prin care ne înălţăm din adâncuri spre culmi, de la lucrurile exterioare la cele mai dinăuntru, prin care ne înălţăm de la lucrurile temporale spre cele eterne, adică simţul, imaginaţia, raţiunea, intelectul, inteligenţa şi culmea minţii sau scânteia synderezei[42]. Avem sădite aceste trepte în noi prin natură, deformate prin greşeală, reformate prin har; ele trebuie curăţate prin dreptate, exersate prin ştiinţă, desăvârşite prin înţelepciune.

(7) Căci, după prima instituire a naturii, omul a fost creat capabil de liniştea contemplării şi din acest motiv *l-a aşezat Dumnezeu pe el în raiul desfătărilor*[43]. Dar, întorcându-se de la adevărata lumină spre binele schimbător, a fost doborât prin propria greşeală şi tot neamul său prin păcatul originar care a molipsit natura umană în două feluri: în ce priveşte mintea, prin ignoranţă, iar în ce priveşte carnea, prin poftă.

Astfel, omul stă orbit şi căzut în întuneric şi nu vede lumina cerului decât dacă harul l-ar ajuta cu dreptatea împotriva poftei, iar ştiinţa cu înţelepciunea împotriva ignoranţei. Fiindcă totul se face prin Iisus Christos *care ne-a fost dat de Dumnezeu ca înţelepciune, dreptate, sfinţire şi răscumpărare*[44]. Aceasta, deoarece este virtutea lui Dumnezeu şi înţelepciunea lui Dumnezeu, este Cuvântul întrupat[45] plin de har şi adevăr, a

făcut har şi adevăr, adică a introdus harul dragostei care, de vreme ce este dintr-o inimă curată, o conştiinţă bună şi o credinţă neprefăcută, îndreaptă întregul suflet după întreita privire a sa mai sus menţionată; <ne->a învăţat ştiinţa adevărului după felul întreit al teologiei, adică simbolică, proprie şi mistică[46], aşa încât prin cea simbolică să ne folosim corect de cele sensibile, prin cea proprie să ne folosim corect de cele inteligibile, prin cea mistică să fim răpiţi spre extazele supramentale.

(8) Aşadar, cel ce vrea să se înalţe spre Dumnezeu, pentru ca greşeala care deformează natura să fie evitată, trebuie să îşi exerseze facultăţile naturale mai sus menţionate potrivit harului care reformează[47], şi aceasta prin rugăciune; potrivit dreptăţii care purifică, şi aceasta în modul de viaţă; potrivit ştiinţei care ilumineză, şi aceasta în meditaţie; potrivit înţelepciunii care desăvârşeşte, şi aceasta în contemplaţie. Aşadar, după cum nimeni nu ajunge la înţelepciune decât prin har, dreptate şi ştiinţă, tot astfel la contemplare nu se ajunge decât prin meditaţie profundă, mod de viaţă sfânt şi rugăciune evlavioasă. Astfel, după cum harul este fundamentul rectitudinii voinţei[48] şi al iluminării raţiunii profunde, tot astfel în primul rând noi trebuie să ne rugăm, apoi să trăim în sfinţenie, în al treilea rând să înţelegem prin privirile îndreptate spre adevăr şi, înţelegând, trebuie să ne înălţăm treptat, până când vom ajunge la *muntele preaînalt*, unde *este văzut Dumnezeul dumnezeilor în Sion*[49].

(9) Aşadar, de vreme ce mai întâi trebuie mai degrabă să urcăm decât să coborâm pe scara lui Iacob[50], să plasăm jos

prima treaptă a înălţării, considerând toată această lume sensibilă ca o oglindă pentru noi, prin care să trecem spre Dumnezeu, făuritor suprem, ca să fim adevăraţii evrei care trec din Egipt spre ţara făgăduită iarăşi şi iarăşi Părinţilor, ca să fim, de asemenea, creştinii care trec împreună cu Christos *din această lume la Tatăl*[51], ca să fim şi iubitorii înţelepciunii care cheamă şi spune: *treceţi la mine toţi cei care mă doriţi fierbinte, ca să vă umpleţi de generările mele*[52]. *Căci de la mărimea frumuseţii şi creaturii va putea fi văzut în mod cognoscibil Creatorul acestora*[53].

(10) Dar suprema putere, înţelepciune şi bunăvoinţă ale Creatorului se reflectă în lucrurile create după cum simţul cărnii îi anunţă aceasta simţului lăuntric în trei feluri. Căci simţul cărnii serveşte cu zel fie intelectului care investighează în mod raţional, fie celui care crede cu statornicie, fie celui care contemplă în mod intelectual[54]. Contemplând, el ia seama la existenţa actuală a lucrurilor; crezând, ia seama la desfăşurarea obişnuită a lucrurilor; raţionând, ia seama la excelenţa posibilă a lucrurilor.

(11) În primul mod, privirea celui ce contemplă considerând lucrurile în ele însele vede în acestea *greutate*, *număr* şi *măsură*[55]: greutatea, în privinţa locului spre care tind, numărul, prin care sunt distinse, şi măsura, prin care sunt limitate. Şi prin aceasta vede în ele modul, frumuseţea şi ordinea şi, de asemenea, substanţa, forţa şi lucrarea. De la ele poate să se înalţe ca de la o urmă spre a înţelege puterea, înţelepciunea şi bunătatea nemăsurate ale Creatorului.

(12) În al doilea mod, privirea celui credincios care ia seama la această lume se îndreaptă spre origine, desfăşurare şi sfârşit. Căci prin credinţă credem *că veacurile au fost pregătite pentru Cuvântul vieţii*[56]; prin credinţă credem că timpurile celor trei legi, adică al naturii, al Scripturii şi al harului[57], se succedă şi au un curs foarte ordonat; prin credinţă credem că lumea trebuie să se termine printr-o judecată finală[58]; <şi astfel> remarcăm în primul caz puterea, în al doilea providenţa, în al treilea dreptatea supremului principiu.

(13) În al treilea mod, privirea celui care investighează raţional vede că anumite lucruri doar sunt, anumite lucruri sunt şi trăiesc, iar altele sunt, trăiesc şi discern[59]. <Şi vede, negreşit> că primele sunt mai mici, cele de al doilea fel mijlocii, iar cele de al treilea fel mai bune. Vede iarăşi că anumite lucruri sunt doar corporale, altele în parte corporale, în parte spirituale. De aici observă faptul că unele sunt doar spirituale, mai bune şi mai demne decât amândouă <cele de dinainte>. De asemenea, vede că anumite lucruri sunt schimbătoare şi coruptibile, precum lucrurile terestre, că anumite lucruri sunt schimbătoare şi incoruptibile, precum cele cereşti; de aici ajunge la faptul că anumite lucruri sunt neschimbătoare şi incoruptibile, precum cele supracereşti. Prin urmare, de la aceste lucruri vizibile, el se înalţă la a cerceta puterea, înţelepciunea şi bunătatea lui Dumnezeu, ca fiind care trăieşte şi înţelege cu totul spiritual, incoruptibil şi neschimbător.

(14) Dar această considerare se <poate> dezvolta după condiţia septiformă a creaturilor, care este mărturia septiformă

a puterii şi a bunătăţii divine, dacă va fi luată în considerare originea, mărimea, mulţimea, frumuseţea, plinătatea, lucrarea şi ordinea tuturor lucrurilor. Căci originea lucrurilor, potrivit creaţiei, deosebirii şi împodobirii, cât priveşte lucrările celor şase zile, predică puterea divină, care le produce pe toate din nimic, înţelepciunea, care deosebeşte limpede toate lucrurile, şi bunătatea, care împodobeşte cu generozitate toate lucrurile. Mărimea lucrurilor <este privită> după măsura lungimii, lăţimii şi adâncimii; după excelenţa forţei care se întinde în lung, în lat şi în adânc, precum se observă în difuziunea luminii; după eficacitatea lucrării lăuntrice, continue şi difuze, precum rezultă din lucrarea focului. Ea indică evident imensitatea puterii, înţelepciunii şi bunătăţii Dumnezeului întreit, care există nemărginit în toate lucrurile prin putere, prezenţă şi esenţă[60]. Mulţimea lucrurilor, după diversitatea generală, specială şi individuală, în substanţă, în formă sau figură şi în eficacitate dincolo de toată aprecierea omenească, sugerează şi arată în mod evident imensitatea celor trei condiţii menţionate anterior în cazul lui Dumnezeu. Frumuseţea lucrurilor, după varietatea luminilor, figurilor şi culorilor în corpurile simple, mixte şi chiar îmbinate[61], precum în corpurile cereşti şi în minerale, precum în pietre şi în metale, în plante şi în animale, proclamă în mod evident cele trei <condiţii> menţionate anterior. Apoi, plinătatea lucrurilor, potrivit căreia materia este *plină de forme*[62] după raţiunile seminale[63], forma este plină de forţă după puterea activă, forţa este plină de efecte după eficienţă, arată în mod evident tocmai acest lucru. Lucrarea multiplă, după cum este

naturală, după cum este artificială, după cum este morală, arată prin varietatea sa multiplă imensitatea puterii, artei şi bunătăţii celui ce este cu adevărat pentru toate *cauza de a fi, raţiunea de a înţelege* şi *ordinea de a trăi*[64]. Iar ordinea, după raţiunea duratei, situării şi a influenţei, adică prin anterior şi posterior, superior şi inferior, mai nobil şi mai ignobil, sugerează în mod evident în cartea creaturii întâietatea, sublimul şi demnitatea principiului prim, cât priveşte infinitatea puterii. Iar ordinea legilor, a poruncilor şi a judecăţilor divine din cartea *Scripturii* <sugerează> imensitatea înţelepciunii; în plus, ordinea Sfintelor Taine, a binefacerilor şi a recompenselor din trupul Bisericii <sugerează> imensitatea bunătăţii. Astfel, ordinea însăşi ne conduce de mână în cel mai evident mod către ceea ce este cel dintâi, cel mai înalt, cel mai puternic, cel mai înţelept şi cel mai bun.

(15) Aşadar, cel care nu este luminat de atâtea străluciri ale lucrurilor create este orb; cel care nu se trezeşte la atâtea strigăte este surd; cel care nu îl laudă pe Dumnezeu pentru toate aceste efecte este mut; cel care nu se întoarce, datorită atâtor indicii, către principiul prim, este nebun. Prin urmare, deschide ochii, foloseşte-ţi urechile spirituale, deschide buzele tale şi *adaugă inima ta*[65], ca să îl vezi, să îl auzi, să îl lauzi, să îl iubeşti şi să îl adori, să îl preamăreşti şi să îl cinsteşti pe Dumnezeul tău în toate creaturile, ca nu cumva tot cuprinsul pământului[66] să se ridice împotriva ta. Căci de aceea *va lupta cuprinsul pământului împotriva nechibzuiţilor*[67] şi, dimpotrivă, va fi cauza slavei pentru cei chibzuiţi, care pot zice, după Profet:

m-ai desfătat, Doamne, cu făptura de tine făcută şi voi tresălta întru lucrările mâinilor tale[68]*. Cât de măreţe sunt lucrările tale, Doamne! Pe toate le-ai făcut întru înţelepciune, pământul este plin de stăpânirea ta*[69]*.*

Capitolul al II-lea.
Despre reflectarea lui Dumnezeu în urmele sale din această lume sensibilă

(1) Dar de vreme ce, privitor la oglinda sensibilelor, se întâmplă nu numai ca Dumnezeu să fie contemplat prin ele însele ca prin nişte urme, ci şi în ele însele, în măsura în care este în ele prin esenţă, putere şi prezenţă – iar aceasta înseamnă a cerceta mai sus decât <de> pe <treapta> precedentă –, considerarea de acest fel ocupă locul următor, ca o a doua treaptă a contemplării, prin care trebuie să fim conduşi de mână spre a-l contempla pe Dumnezeu în toate creaturile care ajung în mintea noastră prin simţurile corporale.

(2) Aşadar, trebuie să observăm că lumea aceasta, care este numită *macrocosmos*, intră în sufletul nostru, care este numit *lumea mai mică*[70], prin porţile celor cinci simţuri, după cuprinderea sensibilelor însele, desfătarea <pe care o> oferă şi judecarea <lor>. Aceasta reiese astfel: în el sunt anumite lucruri care generează, anumite lucruri generate şi anumite lucruri care le guvernează şi pe unele, şi pe altele. Cele care generează sunt corpuri simple, adică corpurile cereşti şi cele patru elemente. Căci din elemente, prin puterea luminii care conciliază ceea ce este contrar în elementele amestecate, toate

câte sunt generate şi produse prin lucrarea puterii naturale au <faptul de> a fi generate şi produse. Iar cele generate sunt corpuri compuse din elemente, precum mineralele, vegetalele, cele sensibile şi corpurile omeneşti. Cele care guvernează şi peste unele, şi peste altele sunt substanţe spirituale fie în întregime legate <de materie>, cum sunt sufletele brutelor, fie unite separabil, cum sunt spiritele raţionale, fie unite în mod neseparat, cum sunt spiritele cereşti, pe care filosofii <le numesc> *inteligenţe*, iar noi le numim *îngeri*. Potrivit filosofilor, acestora le revine a mişca corpurile cereşti şi, prin aceasta, le este atribuită administrarea universului, primind de la cauza primă, adică de la Dumnezeu, influenţa puterii, pe care o revarsă potrivit lucrării guvernării, care vizează consistenţa naturală <a lucrurilor>. Potrivit teologilor însă, acestora le este atribuită conducerea universului din porunca preaînaltului Dumnezeu, în privinţa lucrărilor de restaurare, motiv pentru care sunt numiţi *spirite slujitoare, trimise pentru cei care primesc moştenirea mântuirii*[71].

(3) Aşadar, omul, care este numit *lumea mai mică*, are cinci simţuri aidoma cu cinci porţi prin care intră în sufletul lui cunoaşterea tuturor lucrurilor care sunt în lumea sensibilă. Căci prin vedere intră corpurile sublime şi luminoase şi celelalte lucruri colorate, în vreme ce prin pipăit <intră> corpurile solide şi pământeşti, câtă vreme prin trei simţuri intermediare intră lucrurile intermediare, aşa încât prin gust <intră> lichidele, prin auz <lucrurile asemenea> aerului, prin miros cele vaporoase, care au ceva din natura umedă, ceva din cea a

aerului, ceva din cea a focului sau caldă, precum este evident în vaporii răspândiţi de arome.

Aşadar, prin aceste porţi intră atât corpuri simple, cât şi compuse, amestecate din acestea. Dar, pentru că prin simţ nu percepem numai aceste sensibile particulare care sunt lumina, sunetul, mirosul, gustul şi cele patru calităţi primare pe care le cuprinde pipăitul, ci şi sensibilele comune, care sunt numărul, mărimea, figura, repausul şi mişcarea[72]; pentru că *tot ce este mişcat este mişcat de către altul*[73], dar şi pentru că anumite lucruri se mişcă şi se odihnesc de la ele însele, cum sunt cele însufleţite, în timp ce cuprindem prin aceste cinci simţuri mişcările corpurilor, suntem conduşi de mână spre cunoaşterea mişcătorilor spirituali ca <spre> cunoaşterea cauzelor prin efect[74].

(4) Aşadar, toată această lume sensibilă intră în sufletul omenesc, cât priveşte cele trei genuri de lucruri, prin cuprindere. Iar aceste sensibile exterioare sunt cele care intră mai întâi în suflet prin cele cinci porţi ale simţurilor; intră, spun eu, nu prin substanţe, ci prin asemănările lor generate mai întâi într-un mediu[75], iar din acest mediu în organ, iar din organul exterior în cel interior şi din acesta în facultatea cuprinzătoare; astfel, generarea speciei în mediu şi din mediu în organ şi întoarcerea facultăţii cuprinzătoare asupra acesteia produce cuprinderea tuturor celor pe care sufletul le cuprinde din afară.

(5) Acestei cuprinderi, dacă va fi a unui lucru potrivit, îi urmează desfătarea. Iar simţul este desfătat în obiectul perceput prin asemănarea abstractă, fie prin raţiunea frumuseţii, precum

în <cazul> vederii, fie prin raţiunea suavităţii, precum în <cazul> mirosului şi auzului, fie prin raţiunea nevătămării, ca în <cazul> gustului şi, propriu-zis, al pipăitului. Dar toată plăcerea are loc prin raţiunea proporţionalităţii. Dar, fiindcă înfăţişarea deţine raţiunea formei, forţei şi a lucrării, după cum se raportează la principiul de la care se revarsă, la mediul prin care trece şi la scopul pentru care acţionează, de aceea proporţionalitatea este atinsă fie prin asemănare, după cum deţine raţiunea *speciei sau formei*, şi astfel este numită *speciositas*[76], pentru că *frumuseţea nu este nimic altceva decât egalitatea numerică*[77] sau *o anumită plasare a părţilor însoţită de plăcerea culorii*[78]; fie în măsura în care conţine raţiunea puterii sau a forţei, şi astfel este numită suavitate, când forţa care acţionează nu depăşeşte disproporţionat receptorul – pentru că simţul se întristează prin extreme şi este desfătat prin medietăţi[79]; fie în măsura în care conţine raţiunea eficacităţii şi a impresiei, care este proporţională când agentul, imprimând, împlineşte nevoia celui afectat, iar aceasta înseamnă a-l păstra şi a-l hrăni, ce apare în cel mai înalt grad în gust şi pipăit. Şi astfel, prin desfătare, lucrurile plăcute exterioare intră în suflet prin asemănare după întreita raţiune de a desfăta.

(6) După această cuprindere şi încântare, se produce judecarea, prin care nu numai că se judecă dacă acest lucru este alb sau negru, pentru că aceasta priveşte simţul particular, <sau> dacă este nevătămător sau nociv, pentru că acest lucru priveşte simţul interior, ci prin aceasta este judecată şi redată raţiunea pentru care acest lucru desfată; şi în acest act se

cercetează raţiunea desfătării, care este percepută în simţ de la obiect. Dar acest lucru se întâmplă când este cercetată raţiunea frumosului, suavului şi nevătămătorului: şi se descoperă că aceasta este proporţia egalităţii. Dar raţiunea egalităţii este aceeaşi <atât> în lucrurile mari, <cât> şi în cele mici: nici nu este extinsă în dimensiuni, nici nu succedă sau trece odată cu lucrurile trecătoare, nici nu este alterată de mişcări. Aşadar, <judecata> abstrage de la loc, timp şi mişcare, prin chiar acest lucru fiind neschimbătoare, nelimitabilă şi cu totul spirituală. Prin urmare, judecata este acţiunea care face ca specia sensibilă, acceptată în mod sensibil de simţuri, să intre, purificând-o şi abstrăgând-o, în facultatea intelectivă. Astfel, toată această lume poate intra în sufletul omenesc prin porţile simţurilor după cele trei operaţii menţionate.

(7) Iar toate acestea sunt urme prin care îl putem reflecta pe Dumnezeul nostru. Căci, fiindcă specia *cuprinsă* este o asemănare născută în mediu şi apoi imprimată în organul însuşi şi prin impresia aceea conduce la principiul său, adică la obiectul ce trebuie cunoscut, sugerează în mod evident[80] că acela care este *imaginea nevăzutului Dumnezeu*[81] şi *strălucirea slavei şi figura substanţei lui*[82], care este pretutindeni prin prima sa generare, precum obiectul generează asemănarea sa în tot mediul, este unit prin harul unirii, ca specia de organul corporal, de individul cu natură raţională, <astfel> încât prin acea uniune ne duce[83] la Tatăl ca la izvorâtorul principiu şi obiect. Astfel, prin urmare, toate cele cognoscibile au a genera specia lor <şi> proclamă în mod evident că se poate vedea în

ele ca în oglinzi eterna generare a Cuvântului, Imaginii şi Fiului care emană etern de la Dumnezeu Tatăl.

(8) În acest fel, înfăţişarea care desfată ca frumoasă, suavă şi nevătămătoare sugerează că în acea primă înfăţişare este cea dintâi frumuseţe[84], suavitate şi lipsă de vătămare, în care se află cea mai înaltă proporţionalitate şi egalitate cu cel care generează; în care este forţa care pătrunde, nu prin nălucire[85], ci prin adevărul cuprinderii: în care este impresia care păstrează şi care respinge lucrurile suficiente[86] şi toată lipsa cuprinderii. Dacă, prin urmare, *desfătarea este întâlnirea convenabilului cu convenabilul*[87], iar asemănarea cu singurul Dumnezeu deţine în cel mai înalt grad raţiunea frumosului, a suavului şi a nevătămătorului şi este unită după adevăr, după interioritate şi după plinătate, împlinind toată capacitatea, se poate vedea limpede că numai în Dumnezeu este desfătarea izvorâtoare şi adevărată şi că suntem conduşi de mână la aceasta care, dintre toate desfătările, trebuie căutată.

(9) Însă judecata ne duce într-un mod mai sublim şi mai lipsit de mediere spre adevărul etern care trebuie reflectat într-un mod mai sigur. Căci dacă judecata are a lua fiinţă prin raţiunea care abstrage de la loc, timp şi schimbare şi, prin aceasta, de la dimensiune, succesiune şi transmutare, prin raţiunea neschimbătoare şi de necircumscris şi fără hotar, nimic nu este totuşi cu totul neschimbat, necircumscris şi fără hotar, în afară de ceea ce este etern. Însă tot ce este etern este Dumnezeu sau în Dumnezeu. Prin urmare, dacă pe toate cele judecate mai sigur le judecăm printr-o raţiune de acest fel, rezultă că el însuşi este

raţiunea tuturor lucrurilor, regula infailibilă şi lumina adevărului în care toate se reflectă infailibil, de neşters, neîndoielnic, inviolabil, de nejudecat, neschimbător, nerestrictiv, fără hotar, indivizibil şi intelectual. Şi, pentru aceasta, acele legi prin care judecăm în mod cert în privinţa tuturor sensibilelor care ajung în cercetarea noastră, câtă vreme sunt infailibile şi neîndoielnice pentru intelectul care le cuprinde, sunt de neşters din memoria celui care îşi aminteşte <de ele>, ca mereu prezente, sunt inviolabile şi nesupuse vreunei judecăţi pentru intelectul celui care judecă, pentru că, după cum zice Augustin, *nimeni nu le judecă pe ele, ci prin ele*[88]. Este <astfel> necesar ca ele să fie neschimbătoare şi incoruptibile, de vreme ce sunt necesare şi nerestrictive, de vreme ce sunt necircumscrise şi fără hotar, de vreme ce sunt eterne şi, prin aceasta, indivizibile, de vreme ce sunt intelectuale şi necorporale, nu făcute, ci necreate, existând etern în arta eternă de la care, prin care şi după care sunt formate toate lucrurile frumoase[89]; de aceea, ele nici nu pot fi judecate în mod cert decât prin ceea ce a fost forma care nu doar le produce pe toate, ci le şi conservă şi le distinge pe toate, ca fiind ce deţine forma în toate şi regulă ce conduce şi prin care mintea noastră le judecă pe toate cele care intră prin simţuri în ea însăşi.

(10) Însă această reflectare se lărgeşte după studierea celor şapte diferenţe ale numerelor, prin care este înălţată întocmai ca prin şapte trepte spre Dumnezeu, după cum arată Augustin în *Despre adevărata religie* şi în *Despre muzică*, VI[90], unde indică diferenţele numerelor ce urcă treptat de la aceste sensibile până la Făuritorul a toate, pentru ca Dumnezeu să fie văzut în toate.

Căci spune că numerele sunt în corpuri şi mai ales în sunete şi în voci, iar pe acestea le numeşte „răsunătoare”; numerele abstrase din acestea şi receptate în simţurile noastre le numeşte „întâmpinătoare”; numerele care au provenit din suflet spre corp, aşa cum se observă în gesturi şi pantomimă le numeşte „provenitoare”; numerele din desfătările simţurilor, <rezultate> din conversia atenţiei asupra speciei receptate le numeşte „senzoriale”; numerele reţinute în memorie le numeşte „memorabile”, iar numerele prin care judecăm despre toate acestea le numeşte „judecătoare”, care, după cum s-a spus, sunt în mod necesar mai presus de minte, ca infailibile şi de nesupus vreunei judecăţi.

Iar din acestea sunt imprimate în minţile noastre numere <numite> „artizanale”, pe care totuşi Augustin nu le enumeră printre acele trepte, pentru că au fost unite cu cele „judecătoare”; din acestea izvorăsc numerele „provenitoare”, din care sunt create formele determinate de număr ale celor realizate artizanal, astfel încât, prin cele intermediare, să apară o coborâre ordonată de la cele mai înalte spre cele mai de jos. Şi spre acestea ne înălţăm treptat prin numere „răsunătoare”, mediate de cele „întâmpinătoare”, „senzoriale” şi „memorabile”.

Aşadar, fiindcă toate sunt frumoase şi într-un anumit mod plăcute, iar fumuseţea şi desfătarea nu sunt fără proporţie, iar proporţia este mai întâi în numere, este necesar ca toate să fie determinate de număr; prin aceasta, în special numărul este modelul aflat în mintea[91] Creatorului, iar în lucruri este cea mai importantă urmă care duce spre Înţelepciune. Fiindcă <această urmă> este mai evidentă decât toate şi cea mai apropiată de

Dumnezeu, duce spre Dumnezeu foarte aproape, ca prin şapte diferenţe, şi face ca el să fie cunoscut prin toate lucrurile corporale şi sensibile: când cuprindem lucruri determinate de număr suntem desfătaţi cu proporţii determinate de număr şi judecăm irefragabil prin legi fundamentate pe proporţii determinate de număr.

(11) Din aceste două prime trepte, prin care suntem conduşi de mână la a-l reflecta pe Dumnezeu în urme întocmai după modul celor două aripi care coboară în jurul picioarelor[92], putem conchide că toate creaturile acestei lumi sensibile duc cugetul celui ce contemplă şi înţelege[93] spre eternul Dumnezeu, deoarece acelui prim principiu, care este cel mai puternic, cel mai înţelept şi cel mai bun, acelei eterne origini, lumini şi plinătăţi, acelei, spun eu, arte eficiente, modelatoare şi ordonatoare acestea îi sunt umbre, ecouri şi picturi, îi sunt urme, simulacre şi privelişti, în mod divin date nouă ca premise propuse şi semne pentru a-l observa pe Dumnezeu; acestea, spun eu, sunt modele sau, mai degrabă, *modelate*, propuse pentru minţile până acum necultivate şi dedicate celor sensibile, pentru ca prin sensibile, care se văd, să fie duse către inteligibile, care nu se văd, ca prin nişte semne la cele reprezentate de semne.

(12) Iar creaturile de acest fel ale acestei lumi sensibile semnifică cele *invizibile ale lui Dumnezeu*[94], în parte, pentru că Dumnezeu este originea, modelul şi scopul întregii creaturi, iar fiecare efect este semnul cauzei, cel modelat al modelului şi calea scopului spre care duce; în parte, din propria reprezentare; în parte, dintr-o profetică prefigurare; în parte,

dintr-o lucrare îngerească; în parte, dintr-o instituire supraadăugată. Căci orice creatură din natură îi este acelei eterne înţelepciuni un anumit chip şi <are cu aceasta> o anumită asemănare, în mod special[95] cea care a fost asumată în Scriptură pentru prefigurarea celor spirituale prin spiritul profeţiei; în mod mai special acele creaturi în al căror chip a vrut Dumnezeu să apară prin slujirea îngerească; în cel mai special mod cea pe care a vrut să o instituie pentru a semnifica, <aceea> care deţine nu numai sensul semnului după numele comun, ci şi pe cel al Tainei.

(13) Din acestea toate se conchide că *cele invizibile ale lui Dumnezeu sunt privite ca înţelese plecând de la creaţia lumii, prin cele care au fost făcute*[96]; aşa încât cei care nu vor a le privi pe acestea, a-l cunoaşte, a-l binecuvânta şi a-l iubi pe Dumnezeu prin toate acestea *vor fi de neiertat*[97], cât timp nu vor să fie mutaţi *din întuneric în minunata lumină a lui Dumnezeu*[98]. *Însă îi mulţumim lui Dumnezeu prin Iisus Christos, Domnul nostru*, care ne-*a mutat din întuneric în minunata sa lumină*[99], câtă vreme prin aceste lumini date în exterior, ne dispunem pentru a reintra la oglinda minţii noastre în care strălucesc cele divine.

Capitolul al III-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu prin imaginea sa însemnată în facultăţile naturale

(1) Iar fiindcă cele două trepte mai sus menţionate, ducându-ne spre Dumnezeu prin *urmele* sale, prin care se reflectă în toate creaturile, ne-au condus de mână până am reintrat în noi, adică în mintea noastră, în care se reflectă imaginea divină, trebuie deja să încercăm a-l vedea pe Dumnezeu ca în oglindă în al treilea loc, intrând în noi înşine şi ca şi cum am părăsit *atriul exterior*[100], în cele sfinte, adică în partea anterioară a cortului, unde lumina adevărului străluceşte în faţa minţii noastre asemenea sfeşnicului, minte în care se reflectă imaginea preafericitei Treimi.

Aşadar, intră în tine şi vezi că mintea ta se iubeşte foarte arzător pe ea însăşi; nici nu s-ar putea iubi dacă nu s-ar fi cunoscut, nici nu s-ar fi cunoscut, dacă nu şi-ar fi amintit de sine, pentru că nu cuprindem prin inteligenţă nimic care să nu fie prezent în memoria noastră; şi din aceasta observi nu cu ochiul cărnii, ci cu *ochiul raţiunii*[101] că sufletul tău are o putere întreită. Aşadar, cercetează lucrările şi dispoziţiile acestor trei puteri şi îl vei putea vedea pe Dumnezeu prin tine ca prin

imagine, atât cât se poate vedea *prin reflectarea într-o enigmă*[102].

(2) Iar *operaţia* memoriei este reţinerea şi reprezentarea nu numai a lucrurilor prezente, corporale şi temporale, ci şi a celor succesive, simple şi sempiterne[103]. Căci memoria reţine lucrurile trecute prin reamintire, lucrurile prezente prin primire, iar pe cele viitoare prin prevedere[104]. Ea reţine, de asemenea, lucrurile simple, precum principiile cantităţilor continue şi discrete[105], precum punctul, clipa şi unitatea, fără de care îi este imposibil a-şi aminti sau a gândi lucrurile care îşi au începutul din ele. Nu mai puţin, ea reţine principiile şi enunţurile de seamă ale ştiinţelor ca sempiterne şi într-un mod sempitern, pentru că niciodată nu le poate uita cât timp se foloseşte de raţiune, pentru ca să nu aprobe lucruri auzite şi să subscrie la ele, ca să nu le perceapă ca pe ceva nou, ci să le recunoască drept înnăscute sieşi şi familiare; după cum ar fi dacă i s-ar propune cuiva <enunţurile> *despre orice există fie afirmaţie, fie negaţie*[106] sau *fiecare întreg este mai mare decât partea sa*[107] sau orice alt enunţ de seamă care nu trebuie contrazis după o raţiune interioară[108].

Aşadar, din prima reţinere actuală a tuturor lucrurilor temporale, adică a celor trecute, prezente şi viitoare, <memoria> are chipul eternităţii, al cărui prezent indivizibil se extinde spre toate timpurile. Din a doua este evident că ea însăşi trebuie să se formeze, nu numai de la exterior prin năluciri, ci şi de deasupra, prin asumarea formelor simple, care nu pot intra

prin porţile simţurilor şi prin nălucirile[109] sensibilelor. Din a treia se consideră că ea însăşi are o lumină neschimbabilă prezentă sieşi, prin care îşi aminteşte adevărurile invariabile.

Astfel, prin lucrările memoriei, este evident că sufletul însuşi este imaginea şi asemănarea lui Dumnezeu, până într-atât prezent lui şi având-l prezent, încât îl cuprinde în act şi prin posibilitate *este primitor al lui şi poate participa la el*[110].

(3) Iar operaţia facultăţii intelective constă în perceperea înţelesului termenilor, propoziţiilor şi concluziilor. Intelectul cuprinde cele semnificate prin termeni atunci când înţelege prin definiţie ce este fiecare lucru. Dar definiţia trebuie să se facă prin cele superioare, iar acelea trebuie definite prin <altele> superioare, până când se ajunge la cele mai de sus şi mai generale, care, dacă sunt ignorate, nu pot fi înţelese definitiv cele inferioare[111]. Aşadar, numai dacă se ştie ce este fiindul[112] prin sine se poate cunoaşte pe deplin definiţia unei anumite substanţe speciale. Nici fiindul prin sine nu se poate cunoaşte decât dacă este cunoscut prin condiţiile sale, care sunt unul, adevărul <şi> binele. Iar fiindul, deşi poate fi gândit ca diminuat sau complet[113], ca imperfect şi perfect, ca fiind în posibilitate şi ca fiind în act, ca fiind relativ şi ca fiind în sens propriu, ca fiind în parte şi ca fiind în sens total, ca fiind ce trece şi ca fiind ce rămâne, ca fiind prin altul şi ca fiind prin sine, ca fiind amestecat cu nefiindul şi ca fiind pur, ca fiind dependent şi ca fiind absolut, ca fiind posterior şi ca fiind anterior, ca fiind schimbător şi ca fiind neschimbător, ca fiind simplu şi ca fiind compus, deoarece privaţiile şi lipsurile nu ar putea fi cunoscute

altfel decât prin poziţii[114], intelectul nostru nu vine ca să readucă la principiul său[115] pe deplin înţelegerea unui anumit fiind creat, decât dacă este ajutat de înţelegerea fiindului cel mai pur, a celui mai actual, mai complet şi absolut, care este fiind în sine şi etern, în care se află raţiunile tuturor în puritatea lor. Dar cum ar putea şti intelectul că acest fiind este lipsit şi incomplet, dacă nu ar avea nici o cunoaştere a fiindului care nu are nici o lipsă? La fel şi despre celelalte condiţii menţionate anterior.

Se spune însă că intelectul cuprinde în mod veridic înţelesul propoziţiilor atunci când ştie în mod cert că ele sunt adevărate. Iar a şti aceasta înseamnă a şti că nu poate fi înşelat în cuprinderea aceea. Căci ştie că adevărul acela nu poate fi altfel; aşadar, ştie că acel adevăr este de neschimbat. Dar fiindcă însăşi mintea noastră este schimbătoare, nu îl poate vedea pe cel ce se reflectă într-un mod neschimbător decât printr-o anumită lumină care radiază în mod cu totul neschimbător, <lumină> care nu poate fi o creatură schimbătoare. Aşadar, prin acea lumină, *care îl iluminează pe orice om care vine în această lume*[116], ştie care este *lumina adevărată şi Cuvântul <care era> la început la Dumnezeu*[117].

Însă intelectul nostru percepe în mod veridic înţelesul concluziei atunci când vede că, în mod necesar, concluzia urmează din premise. El vede acest lucru nu numai în termeni necesari, ci şi în termeni contingenţi: spre exemplu, *dacă omul aleargă, atunci omul se mişcă*. Însă <intelectul> percepe acest aspect necesar nu numai în lucrurile care există, ci şi în cele

care nu există. Căci după cum, dacă un om există, atunci <enunţul> *dacă omul aleargă, atunci omul se mişcă* are valoare concluzivă[118], tot astfel este <şi> dacă omul nu există.

Aşadar, necesitatea concluziei de acest fel nu provine din existenţa lucrului în materie, pentru că este contingentă, nici din existenţa lucrului în suflet, pentru că atunci ar fi ficţiune, dacă ea nu ar fi în lucru. Dar provine din caracterul modelator din arta eternă, potrivit căruia lucrurile au alternativ o proprietate şi o dispoziţie potrivit reprezentării acelei arte eterne. Prin urmare, cum spune Augustin în *Despre adevărata religie*[119], lumina celui care raţionează cu adevărat este aprinsă de către acel adevăr şi tinde să ajungă la <adevărul> însuşi. Din aceasta reiese, în mod evident, că intelectul nostru este unit cu însuşi adevărul etern, de vreme ce nu poate cuprinde nici un adevăr în mod cert decât prin mijlocirea acelui <adevăr> care învaţă. Aşadar, poţi să vezi prin tine adevărul care te învaţă dacă poftele şi nălucirile nu te-ar împiedica şi nu s-ar interpune ca norii între tine şi raza adevărului.

(4) Însă operaţia facultăţii de alegere[120] este îndreptată spre deliberare, judecată şi dorinţă. Iar deliberarea constă în a cerceta care lucru ar fi mai bun, acesta sau acela. Dar un lucru nu este numit „mai bun” decât prin accesul la „cel mai bun”, iar accesul are loc printr-o creştere a asemănării[121]. Prin urmare, nimeni nu ştie dacă <lucrul> acesta ar fi mai bun decât acela, dacă nu ştie că acela se aseamănă mai mult cu cel mai bun. Însă nimeni nu ştie că ceva se aseamănă mai mult cu altceva, decât dacă îl cunoaşte pe acela; căci nu ştiu că *acesta este asemenea*

lui Petru decât dacă îl ştiu sau îl cunosc pe Petru. Aşadar, celui care deliberează îi este imprimată în mod necesar noţiunea de bine suprem[122].

O judecată sigură despre cele deliberabile se realizează printr-o anumită lege. Însă nimeni nu judecă în mod cert printr-o lege, decât dacă este sigur că legea aceea este dreaptă şi că nu trebuie să o judece, ci mintea noastră judecă despre ea însăşi; aşadar, fiindcă nu poate să judece despre legea prin care judecă, acea lege îi este superioară minţii noastre şi <mintea> judecă prin aceasta, după cum îi este imprimată. Dar nimic nu îi este superior minţii umane decât doar cel care a făcut-o. Aşadar, <facultatea> noastră deliberativă se întinde până la legile divine în actul judecării, dacă se încheie printr-o readucere deplină la principiu[123].

În principal, dorinţa însăşi are ca obiect ceea ce îl pune cel mai mult pe <doritor> în mişcare[124]. Dar cel mai mult mişcă ceea ce este mai iubit, iar cel mai iubit este faptul de a fi fericit; faptul de a fi fericit nu este deţinut decât prin cel mai bun şi cel din urmă scop. Aşadar, dorinţa umană nu râvneşte nimic <altceva> decât binele suprem, fie pentru că este îndreptată spre acela, fie pentru că are un anumit chip al lui. Atât este de mare forţa binelui suprem încât nimic nu poate fi iubit de creatură decât dorindu-l pe el. Această <creatură> se înşală şi greşeşte când acceptă o efigie şi un simulacru[125] în loc de adevăr.

Aşadar, vezi în ce mod sufletul este apropiat de Dumnezeu şi în ce mod memoria conduce spre eternitate, inteligenţa spre

adevăr, facultatea de alegere spre bunătatea supremă, potrivit cu operaţiile lor.

(5) Potrivit ordinii, originii şi dispoziţiei acestor facultăţi, <sufletul> conduce spre preafericita Treime însăşi. Căci din memorie izvorăşte înţelegerea ca rod propriu al ei, pentru că înţelegem atunci când asemănarea, care este în memorie, se iveşte în ascuţişul intelectului[126]. Această <asemănare> nu este nimic altceva decât cuvântul; din memorie şi înţelegere este insuflată[127] dragostea, ca legătură a ambelor. Acestea trei, adică mintea care generează, cuvântul şi dragostea, sunt în suflet în relaţie cu memoria, inteligenţa şi voinţa, care sunt consubstanţiale, egale şi din acelaşi ev, cuprinzându-se reciproc. Aşadar, dacă desăvârşitul Dumnezeu este duh, are memorie, inteligenţă şi voinţă, <le> are şi Cuvântul născut, şi Dragostea insuflată, care sunt distinse în mod necesar, de vreme ce una este produsă de către alta, nu în mod esenţial, nu în mod accidental, <ci,> prin urmare, în mod personal.

Aşadar, în timp ce mintea se observă pe sine însăşi, se înalţă prin sine ca prin oglindă pentru a reflecta fericita Treime a Tatălui, Cuvântului şi Dragostei, a celor trei persoane coeterne, coegale şi consubstanţiale, astfel încât oricare în oricare aparţine celorlalte, deşi una nu este cealalaltă, ci ele trei sunt un singur Dumnezeu[128].

(6) La această reflectare pe care sufletul, prin treimea facultăţilor sale, prin care este imaginea lui Dumnezeu, o are despre întreitul şi unicul său principiu este ajutat prin lumina ştiinţelor care îl desăvârşesc şi îl informează şi <care> reprezintă întreit preafericita Treime. Căci întreaga filosofie este

fie naturală, fie raţională, fie morală. Prima tratează despre cauza faptului de a fi şi de aceea conduce spre puterea Tatălui; a doua, despre raţiunea faptului de a înţelege şi de aceea conduce spre înţelepciunea Cuvântului; a treia, despre ordinea faptului de a vieţui şi de aceea conduce spre bunătatea Sfântului Duh.

Apoi, prima este împărţită în metafizică, matematică şi fizică: prima este despre esenţele lucrurilor, a doua despre numere şi figuri, a treia despre naturi, forţe şi lucrări difuzive. De aceea, prima conduce spre principiul prim, Tatăl, a doua spre imaginea acestuia, Fiul, a treia spre darul Sfântului Duh.

A doua este împărţită în gramatica ce ne face capabili să ne exprimăm; în logica ce ne face pricepuţi în a argumenta; în retorica ce ne face abili în a persuada sau în a mişca. Şi aceasta sugerează în mod similar misterul preafericitei Treimi înseşi.

A treia este împărţită în monastică[129], economică[130] şi politică[131]. De aceea, prima sugerează natura de nenăscut a principiului prim, a doua familialitatea Fiului, a treia generozitatea Sfântului Duh[132].

(7) Iar toate aceste ştiinţe au reguli certe şi infailibile, ca lumina şi razele care coboară de la legea eternă în mintea noastră. De aceea, mintea noastră iradiată şi preaînvăluită de atât de mari străluciri, doar dacă nu este oarbă, poate fi condusă de mână, prin sine însăşi, pentru a contempla acea lumină eternă. Dar iradierea şi observarea acestei lumini suspendă înţelepţii în admiraţie şi, din contră, îi tulbură pe neînţelepţii care nu *cred pentru a înţelege*[133], ca să se împlinească acel

<cuvânt> profetic: *fiindcă tu iluminezi în mod minunat din munţii eterni, au fost risipiţi toţi cei neînţelepţi la inimă*[134].

Capitolul al IV-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu în imaginea sa reformată prin darurile gratuite

(1) Dar pentru că se întâmplă ca principiul prim să fie contemplat nu numai trecând *prin noi*, ci şi *în noi*, iar acest lucru este mai important decât precedentul, acest mod de a considera ţine de a patra treaptă a contemplării. Iar deoarece s-a arătat că Dumnezeu este atât de apropiat de minţile noastre, pare de mirare că le revine atât de puţinora să contemple principiul prim în ei înşişi. Motivul este însă la îndemână, pentru că mintea umană, abătută de griji, nu intră în sine prin memorie; întunecată de năluciri, nu revine la sine prin inteligenţă; atrasă de pofte, nu se întoarce nicidecum în sine însăşi printr-o dorinţă a plăcerii lăuntrice şi a bucuriei spirituale. Zăcând pentru aceasta cu totul în aceste lucruri sensibile, ea nu poate reintra în sine ca într-o imagine a lui Dumnezeu.

(2) Şi pentru că, dacă cineva a căzut undeva, în mod necesar va recădea tot acolo dacă cineva nu l-ar aşeza *şi i-ar fi alături, ca să îl ridice din nou*[135], sufletul nostru nu s-ar fi putut înălţa de la aceste lucruri sensibile în mod desăvârşit spre contemplarea sa şi a adevărului etern în sine însuşi, dacă adevărul, după ce şi-a asumat forma umană în Christos, nu s-ar fi făcut pe sine scara ce o restabileşte pe cea anterioară care fusese ruptă prin Adam.

De aceea, oricât de mult ar fi iluminat cineva prin lumina naturii şi a ştiinţei dobândite, nu poate intra în sine ca *să se desfete de Dumnezeu*[136] în sine însuşi decât prin mijlocirea lui Christos, care spune: *Eu sunt poarta. Dacă va intra cineva prin mine va fi mântuit şi va intra şi va ieşi şi păşune va afla*[137]. Dar nu ne apropiem de această poartă, decât dacă credem în ea, sperăm în ea şi iubim. Aşadar, dacă vrem să reintrăm în desfătarea adevărului ca într-un rai, este necesar să intrăm prin credinţa, speranţa şi dragostea mijlocitorului dintre Dumnezeu şi oameni, Iisus Christos, care este ca *pomul vieţii în mijlocul raiului*[138].

(3) Aşadar, imaginea minţii noastre trebuie înveşmântată pe deasupra cu trei virtuţi teologale, prin care sufletul este curăţat, iluminat şi desăvârşit şi astfel imaginea este reformată şi e făcută conformă Ierusalimului de sus şi parte a Bisericii luptătoare, care este, potrivit Apostolului, odraslă a Ierusalimului ceresc. Căci el spune: *ceea ce este sus este Ierusalimul liber, care este mama noastră*[139]. Aşadar, sufletul, crezând, sperând şi iubindu-l pe Iisus Christos, care este Cuvântul întrupat, necreat şi inspirat, şi anume *calea*, *adevărul* şi *viaţa*[140], cât timp crede prin credinţă în Christos ca în Cuvântul necreat, care este Cuvântul şi strălucirea Tatălui[141], redobândeşte auzul şi vederea celor spirituale: auzul pentru a primi cuvintele lui Christos, vederea pentru a observa strălucirile luminii aceluia. Iar cât timp suspină prin speranţă pentru a primi Cuvântul inspirat, redobândeşte prin dorinţă şi afect mirosul spiritual[142].

Cât timp îmbrăţişează cu dragoste Cuvântul întrupat, ca primind desfătare de la el însuşi şi ca trecând spre acesta prin dragoste extatică, redobândeşte gustul şi pipăitul. După ce aceste simţuri au fost restabilite, <sufletul,> cât timp îşi vede şi aude mirele, îl miroase, îl gustă şi îl îmbrăţişează, poate cânta ca o mireasă *Cântarea Cântărilor*, care a fost făcută pentru exerciţiul contemplării conform acestei a patra trepte, pe care *nimeni* nu o atinge, *în afară de cel care primeşte*[143], pentru că ţine mai mult de experienţa afectivă decât de considerarea raţională. Căci pe această treaptă, după ce simţurile lăuntrice au fost restabilite pentru a-l simţi pe cel în cea mai mare măsură frumos, pentru a-l auzi pe cel în cea mai mare măsură armonios, pentru a-l mirosi pe cel în cea mai mare măsură bine mirositor, pentru a-l gusta pe cel în cea mai mare măsură suav, pentru a-l cuprinde pe cel în cea mai mare măsură iubit, sufletul este dispus spre extazele mentale, adică prin evlavie, admiraţie şi exaltare, potrivit celor trei exclamaţii care se fac în *Cântarea Cântărilor*. Dintre acestea, prima se face prin abundenţa evlaviei, prin care sufletul devine *precum o dâră de fum din arome de smirnă şi tămâie*[144]; a doua, prin excelenţa *admiraţiei,* prin care sufletul devine precum *aurora*, *luna* şi *soarele*[145], conform procesiunii iluminărilor care suspendă sufletul pentru a-l admira pe mirele spre care îşi îndreaptă privirea; a treia, prin supraabundenţa exaltării, prin care sufletul devine plin de cele mai dulci desfătări ale dragostei, sprijinindu-se întru totul *de <mirele> său iubit*[146].

(4) Acestea fiind însuşite, spiritul nostru este făcut ierarhic[147] pentru a se înălţa în sus în conformitate cu acel Ierusalim de sus, în care nu intră nimeni decât dacă a coborât mai înainte prin har în inimă, precum a văzut Ioan în *Apocalipsa* sa[148]. Şi coboară în inimă atunci când, prin restabilirea imaginii, prin virtuţile teologale şi prin încântările simţurilor spirituale şi suspendările extazelor, spiritul nostru devine ierarhic, şi anume curăţat, iluminat şi desăvârşit. Astfel, <sufletul> este marcat de treptele celor nouă ordine, cât timp înăuntrul său sunt aşezate ordonat vestirea, dictarea, conducerea, ordonarea, întărirea, poruncirea, susţinerea, revelarea, ungerea, care corespund gradual celor nouă ordine ale îngerilor, astfel că primele trei dintre treptele menţionate anterior reflectă în mintea umană natura, următoarele trei sârguinţa, iar ultimele trei harul. După ce sunt deţinute, sufletul, intrând în sine însuşi, intră în Ierusalimul suprem, unde, observând ordinele îngerilor, îl vede în acestea pe Dumnezeu, care, locuind în ei, lucrează toate lucrările acestora. De aceea spune Bernard, în *Către Eugen*[149], că *Dumnezeu iubeşte prin Serafimi ca dragoste, prin Heruvimi cunoaşte ca adevăr, în Tronuri stă ca dreptate, prin Domnii domneşte ca măreţie, prin Începătorii guvernează ca început*[150], *prin Puteri veghează ca mântuire, prin Stăpâniri lucrează ca forţă, prin Arhangheli revelează ca lumină, prin Îngeri ajută ca pietate*. Din toate acestea se vede că *Dumnezeu este toate în toate*[151] prin contemplarea sa în minţile în care locuieşte prin darurile dragostei celei mai îmbelşugate.

(5) Iar pentru reflectarea acestei trepte este de ajutor în special şi mai ales considerarea *Sfintei Scripturi* trimise în mod divin, aşa cum filosofia <ajută> la precedenta <treaptă>. Căci, în principal, *Sfânta Scriptură* este despre lucrările restabilirii. De aceea se şi ocupă ea mai ales de credinţă, de speranţă şi de dragoste, virtuţi prin care sufletul are a fi reformat, dar în mod cu totul special de dragoste. Despre aceasta Apostolul spune că este *scopul poruncii*, după cum este *din inimă curată şi conştiinţă bună şi credinţă neprefăcută*[152]. Ea însăşi este *împlinirea Legii*, cum spune acelaşi <Apostol>[153]. Şi Mântuitorul nostru afirmă că toată Legea şi Profeţii constau în două porunci ale ei, adică în iubirea de Dumnezeu şi de aproapele, care se înclină amândouă în faţa unicului mire al Bisericii, Iisus Christos, care este în acelaşi timp aproapele <nostru> şi Dumnezeu, în acelaşi timp frate şi domn, în acelaşi timp chiar rege şi prieten, în acelaşi timp Cuvânt necreat şi întrupat, cel care ne formează şi ne reformează, ca *alpha şi omega*[154], care este chiar ierarhul suprem, care curăţă, luminează şi desăvârşeşte mireasa, adică întreaga Biserică şi oricare suflet sfânt.

(6) Aşadar, rezultă din aceasta că ierarhul şi ierarhia bisericească sunt[155] toată *Sfânta Scriptură*, prin care suntem învăţaţi a ne curăţi, a ne lumina şi a ne desăvârşi, şi aceasta conform legii întreite transmise prin ea, adică <legea> naturii, a Scripturii şi a harului, sau, mai degrabă, conform părţii principale întreite a acesteia, adică legea mozaică ce purifică, revelaţia profetică ce luminează şi învăţătura evanghelică ce

desăvârşeşte, sau, şi mai degrabă, conform întreitei ei înţelegeri spirituale[156]: tropologică, ce curăţă spre moralitatea vieţii, alegorică, ce luminează spre claritatea înţelegerii, anagogică, ce desăvârşeşte prin extazele mentale şi prin cele mai plăcute percepţii ale înţelepciunii, conform celor trei virtuţi teologale anterior menţionate, simţurilor spirituale reformate, celor trei extaze mai sus menţionate şi actelor ierarhice ale minţii, prin care mintea noastră se întoarce spre cele lăuntrice, pentru ca tot acolo să îl reflecte pe Dumnezeu *în strălucirile sfinţilor*[157] şi *să doarmă în pace şi să se odihnească*[158] în acestea ca în nişte paturi, mirelui fiindu-i promis că <mintea> nu se va mişca până când ea nu va înainta din voinţa lui[159].

(7) Iar din aceste două trepte medii, prin care, pentru a-l contempla pe Dumnezeu, intrăm în interiorul nostru ca în oglindirile imaginilor create, în felul aripilor întinse pentru a zbura care deţineau un loc mediu[160], putem înţelege că suntem conduşi de mână spre cele divine prin facultăţile sufletului raţional însuşi, altoite în mod firesc pe cât <este nevoie> pentru lucrările, dispoziţiile şi dispoziţia ştiinţei acestora, după cum reiese din a treia treaptă. Suntem chiar conduşi de mână prin puterile reformate ale sufletului însuşi, şi aceasta prin forţele date prin har, prin simţurile spirituale şi prin extazele mentale, după cum este evident din a patra <treaptă>.

Nu mai puţin, suntem conduşi de mână prin lucrările ierarhice, adică cele ale curăţirii, ale iluminării şi ale desăvârşirii minţilor omeneşti, prin revelaţiile ierarhice ale *Sfintelor Scripturi* date nouă prin îngeri, potrivit <spusei>

Apostolului, <anume> că Legea a fost dată *prin Îngeri în mâna Mijlocitorului*[161]. În sfârşit, suntem conduşi de mână prin ierarhii şi ordine ierarhice care trebuie dispuse în mintea noastră după modelul Ierusalimului de sus.

(8) Mintea noastră, plină de toate luminile acestea intelectuale, este locuită de înţelepciunea divină asemenea unei case a lui Dumnezeu, este făcută fiică, mireasă şi prietenă a lui Dumnezeu, este făcută mădular, soră şi comoştenitoare a capului ei, care este Christos; nu mai puţin, este făcută templul Sfântului Duh, întemeiat prin credinţă, înălţat prin nădejde şi închinat lui Dumnezeu prin sfinţenia minţii şi a trupului. Întregul acesta reprezintă dragostea cea mai sinceră a lui Christos, care *este revărsată în inima noastră prin Sfântul Duh, care ne-a fost dat nouă*[162], Duh fără de care nu putem şti tainele lui Dumnezeu. Căci după cum nimeni nu poate şti lucrurile *care sunt ale omului decât spiritul omului care este în el, tot aşa nici lucrurile care sunt ale lui Dumnezeu nu le ştie nimeni decât Duhul lui Dumnezeu*[163]. Aşadar, să fim înrădăcinaţi şi întemeiaţi în dragoste, ca să putem cuprinde împreună cu toţi sfinţii ce este întinderea eternităţii, ce este lărgimea generozităţii, ce este nobleţea măreţiei şi ce este adâncul înţelepciunii judecătorului[164].

Capitolul al V-lea. Despre reflectarea unităţii divine prin numele său primar, care este *fiinţa*[165]

(1) De vreme ce se întâmplă ca Dumnezeu să fie contemplat nu numai în exteriorul şi în interiorul nostru, ci şi deasupra noastră – în exterior prin urmă, în interior prin imagine, iar deasupra prin lumina[166] care a fost însemnată peste mintea noastră[167], care este lumina adevărului etern, fiindcă *însăşi mintea noastră este informată în mod nemijlocit de către adevărul însuşi*[168] –, cei care s-au deprins cu primul mod au intrat deja în *atriul* anterior cortului, cei <deprinşi> cu al doilea <mod> au intrat în Sfânta, iar cei <deprinşi> cu al treilea <mod> intră împreună cu supremul Preot în Sfânta Sfintelor, unde deasupra arcei sunt Heruvimii slavei umbrind jertfelnicul; prin acestea înţelegem două moduri sau trepte de a contempla cele nevăzute şi eterne ale lui Dumnezeu: unul se întoarce spre cele esenţiale ale lui Dumnezeu, iar celălalt spre cele proprii persoanelor.

(2) Mai întâi şi în principal, primul mod fixează privirea asupra fiinţei în sine, spunând că *cel ce este*[169] reprezintă primul nume al lui Dumnezeu. Al doilea mod fixează privirea asupra *binelui* însuşi, spunând că acesta este primul nume al lui

Dumnezeu. Primul priveşte foarte mult spre Vechiul Testament care prezice mai ales unitatea esenţei divine – de aceea i s-a spus lui Moise: *Eu sunt cel ce sunt*[170]; al doilea <priveşte> spre Noul <Testament>, care determină pluralitatea persoanelor, botezând *în numele Tatălui, al Fiului şi al Sfântului Duh*[171]. Pentru aceasta Christos, învăţătorul nostru, dorind să îl înalţe la desăvârşirea evanghelică pe tânărul care respectase Legea, atribuie în principal şi în mod precis numele de *bunătate* lui Dumnezeu. *Nimeni*, zice, *nu este bun în afară de Dumnezeu*[172]. Aşadar, <Ioan> Damaschin[173], urmându-l pe Moise, spune că *cel ce este* <reprezintă> primul nume al lui Dumnezeu; Dionisie, urmându-l pe Christos, spune că *binele* este primul nume al lui Dumnezeu[174].

(3) Aşadar, dorind să contemple cele nevăzute ale lui Dumnezeu în ceea ce priveşte unitatea esenţei, <mintea> să îşi fixeze mai întâi privirea asupra fiinţei în sine şi să vadă că până într-atât fiinţa însăşi este cea mai certă în sine, încât nu poate fi gândită că nu este, pentru că însăşi fiinţa cea mai pură nu apare decât în deplina fugă a nefiinţei, aşa cum nimicul <nu apare decât> în deplina fugă a fiinţei. Aşadar, după cum nimicul nu are în întregime nimic din fiinţă şi nici din trăsăturile acesteia, tot aşa, dimpotrivă, fiinţa în sine nu are nimic din nefiinţă, nici în act şi nici în posibilitate, nici după adevărul lucrului, nici după aprecierea noastră. Iar deoarece nefiinţa ar fi lipsa faptului de a fi, nu cade în intelect decât prin fiinţă, iar fiinţa nu cade prin altul, pentru că tot ceea ce este înţeles fie este înţeles ca nefiind, fie ca fiind în posibilitate, fie ca fiind în act. Aşadar, dacă

nefiindul nu poate fi înţeles decât prin fiind, iar fiindul în posibilitate nu <poate fi înţeles> decât prin fiindul în act, atunci şi fiinţa numeşte actul pur în sine al fiindului. Aşadar, fiinţa este ceea ce *cade mai întâi în intelect*[175], şi acea fiinţă este act pur. Dar acesta nu este o fiinţă particulară, care este o fiinţă restrânsă pentru că a fost amestecată cu posibilitatea, nici o fiinţă analogică, pentru că are cel mai puţin din act, iar din acest motiv este în cea mai mică măsură. Aşadar, rămâne că acea fiinţă este fiinţa divină.

(4) Aşadar, ciudată este orbirea intelectului care nu observă că cel pe care îl vede cel dintâi este şi cel fără de care nimic nu poate cunoaşte. Dar după cum ochiul atent la diferenţele felurite ale culorilor nu vede lumina prin care vede celelalte lucruri, iar dacă o vede, <tot> nu o remarcă, tot astfel ochiul minţii noastre, atent la fiindurile particulare şi universale, nu remarcă totuşi fiinţa în sine în afara oricărui gen, chiar dacă ea îi apare mai întâi minţii, iar prin ea <şi> celelalte. De aceea, în modul cel mai adevărat, reiese că *după cum ochiul liliacului se raportează la lumină, tot aşa ochiul minţii noastre se raportează la lucrurile cele mai evidente ale naturii*[176], pentru că, fiind obişnuit cu întunericul fiindurilor şi cu nălucirile sensibilelor, când priveşte însăşi lumina celei mai înalte fiinţe i se pare că nu vede nimic, neînţelegând că însăşi negura este iluminarea[177] supremă a minţii noastre, aşa cum, atunci când ochiul vede lumina pură, i se pare că nu vede nimic.

(5) Aşadar, vezi fiinţa cea mai pură în sine, dacă poţi, şi îţi va apărea faptul că ea nu poate fi gândită ca fiind primită de la altul; iar prin aceasta este gândită în mod necesar ca prima în

orice fel, pentru că nu poate fi nici din nimic, nici din ceva. Căci ce înseamnă prin sine, dacă fiinţa însăşi nici nu este prin sine, nici de la sine? Îţi apare chiar ca fiind lipsită în întregime de nefiinţă şi, prin faptul că ea nu începe niciodată, ea nici nu se sfârşeşte vreodată, ci este eternă. Îţi apare chiar ca neavând în sine nici un mod, în afară de faptul că este fiinţa în sine şi, prin aceasta, necompusă cu nimic, ci întru totul simplă. Îţi apare ca neavând nimic din posibilitate, pentru că orice posibil are în vreun fel ceva din nefiinţă, şi, prin aceasta, actuală în sens suprem. Apare ca neavând nimic din posibilitatea unei lipse şi, prin aceasta, drept cea mai desăvârşită în sine. În sfârşit, apare ca neavând nimic din diversificare şi, prin aceasta, ca unul suprem. Aşadar, fiinţa, care este fiinţa pură, fiinţa în sens simplu şi fiinţa absolută, este fiinţa primară, eternă, cea mai simplă, cea mai actuală, cea mai desăvârşită în sine şi unul suprem.

(6) Şi aceste lucruri sunt atât de certe, încât opusul lor nu poate fi gândit de către cel care înţelege fiinţa în sine, iar dintr-o <asemenea trăsătură> inferează în mod necesar o alta. Căci pentru că este fiinţa în sens absolut, din acest motiv este prima în sens absolut; pentru că este prima în sens absolut, ea nu a fost făcută din altul, nici nu s-a putut face de la sine; prin urmare, este eternă. De asemenea, pentru că este primă şi eternă, ea nu este din altele; prin urmare, este cea mai simplă. Apoi, pentru că este primă, eternă şi cea mai simplă, nimic din posibilitate nu este amestecat în ea cu actul; din acest motiv, este cea mai actuală.

Apoi, pentru că este primă, eternă, cea mai simplă, cea mai actuală, este <şi> cea mai desăvârşită în sine; unui astfel de

lucru în întregime nu îi lipseşte nimic, nici nu i se poate face vreo adăugare. Pentru că este primă, eternă, cea mai simplă, cea mai actuală, cea mai desăvârşită, este <şi> unul suprem. Căci ceea ce este printr-o supraabundenţă de orice fel se spune cu privire la toate lucrurile. *Dar ceea ce este în mod absolut printr-o supraabundenţă se spune că nu poate corespunde decât unuia singur*[178]. De aceea, dacă Dumnezeu denumeşte fiinţa primă, eternă, cea mai simplă, cea mai actuală, cea mai desăvârşită, este imposibil să fie gândit ca nefiind, ci doar ca fiind unul singur. Aşadar, *ascultă, Israele, Dumnezeul tău este unul Dumnezeu*[179]. Dacă vezi aceasta în pura simplitate a minţii, eşti inundat oarecum de strălucirea luminii eterne.

(7) Dar ai de unde să fii înălţat întru admiraţie. Căci fiinţa însăşi este prima şi cea mai nouă, este eternă şi cea mai prezentă, este cea mai simplă şi cea mai mare, este cea mai actuală şi cea mai neschimbătoare, este cea mai desăvârşită şi nemăsurată, este unul suprem şi totuşi în toate modurile. Dacă admiri aceste lucruri cu mintea curată, vei fi inundat de o lumină mai mare, fiindcă vei vedea apoi că este cea mai nouă, deoarece este prima. Iar pentru că este prima, toate lucrurile lucrează prin ea însăşi, iar din acest motiv este necesar ca ea să fie scopul ultim, începutul şi sfârşitul, *alpha şi omega*[180]. Este cea mai prezentă, pentru că este eternă. Căci, pentru că este eternă, ea nu izvorăşte din altul, nici nu dispare de la sine însăşi, nici nu decurge dintr-unul în altul; prin urmare, nu are nici trecut, nici viitor, ci este numai fiinţă prezentă. Este cea mai mare pentru că este cea mai simplă. Deoarece este cea mai simplă în esenţă, este cea mai mare în forţă, pentru că forţa, cu

cât este mai unită, cu atât este mai infinită[181]. Este cea mai neschimbătoare pentru că este cea mai actuală. Iar pentru că este cea mai actuală, ea este act pur şi, fiindcă este de acest fel, ea nu primeşte nimic nou, nu pierde nimic din ceea ce deţine şi, tocmai prin aceasta, nu poate fi schimbată. Este nemăsurată, pentru că este cea mai desăvârşită. Iar pentru că este cea mai desăvârşită, nimic mai bun, mai nobil sau mai demn nu poate fi gândit dincolo de ea, iar prin aceasta nimic mai mare[182]; şi orice lucru de acest fel este nemăsurat. Este în toate modurile, fiind unul suprem. Căci ceea ce este unul suprem este principiul universal al oricărei mulţimi, şi chiar prin aceasta este cauza universală eficientă, modelatoare şi finală a tuturor, fiind *cauza de a fi, raţiunea de a înţelege şi ordinea de a trăi*[183]. Aşadar, este în toate modurile nu ca esenţa tuturor, ci în calitate de cauză supra-excelentă în sine, cea mai universală şi cea mai suficientă a tuturor, a cărei forţă, pentru că este unită în mod suprem în esenţă, este, din acest motiv, cea mai infinită în mod suprem şi cea mai multiplă în eficacitate.

(8) Revenind, să spunem: aşadar, pentru că fiinţa cea mai pură şi absolută, care este fiinţa în sens simplu, este prima şi cea mai nouă, ea este, din acest motiv, originea şi scopul care încheie toate lucrurile. Pentru că este eternă şi cea mai prezentă, cuprinde şi pătrunde toate duratele, ca şi cum ar fi simultan centrul şi circumferinţa acestora. Pentru că este cea mai simplă şi cea mai mare, este cu totul înăuntrul şi cu totul în afara tuturor lucrurilor şi de aceea *este sfera inteligibilă, al cărui centru este pretutindeni şi circumferinţa nicăieri*[184].

Pentru că este *cea mai actuală* şi *mai neschimbătoare*, *rămânând nemişcată face ca toate lucrurile să fie mişcate*[185]. Pentru că este cea mai desăvârşită şi nemăsurată, este înăuntrul tuturor, <dar> nu inclusă; în afara tuturor, <dar> nu exclusă; deasupra tuturor, <dar> nu ridicată; dedesubtul tuturor, <dar> nu coborâtă. Căci, pentru că este unul suprem şi în toate modurile, este, din acest motiv, *toate în toate*[186], deşi toate lucrurile sunt multe, iar el însuşi nu este decât unul; şi aceasta pentru că prin unitatea cea mai simplă, prin adevărul cel mai clar, prin bunătatea cea mai sinceră se află în el întreaga natură a puterii, a modelului şi a distribuţiei; însă tocmai prin aceasta din el însuşi şi prin el însuşi şi întru el însuşi sunt toate lucrurile[187], şi aceasta pentru că este atotputernic, atotştiutor şi în toate modurile bun, fiindcă a vedea în mod perfect înseamnă a fi fericit, precum i s-a spus lui Moise: *eu îţi voi arăta aşadar tot binele*[188].

Capitolul al VI-lea. Despre reflectarea preafericitei Treimi în numele său, care este *binele*

(1) După considerarea celor privitoare la fiinţă, ochiul inteligenţei trebuie să se înalţe spre a privi la preafericita Treime, aşa încât un Heruvim să fie situat alături de celălalt[189]. Iar după cum fiinţa în sine este principiul originar şi numele vederii celor privitoare la fiinţa prin care se cunosc celelalte lucruri, tot aşa binele în sine este fundamentul cel mai principial al contemplării emanaţiilor.

(2) Aşadar, vezi şi fii atent, fiindcă cel mai bun, care este în sine <*acela*> *decât care nu poate fi gândit nimic mai bun*[190] – şi acesta este altfel încât nu poate fi gândit corect ca nefiind, pentru că *a fi este în întregime mai bine decât a nu fi*[191] –, este astfel încât nu poate fi gândit corect dacă nu ar fi gândit ca întreit şi unu. Căci despre bine se spune că este *autodifuziv*[192]; aşadar, binele suprem este autodifuziv în mod suprem. Iar difuzia lui supremă nu poate avea loc decât dacă ar fi actuală şi intrinsecă, substanţială şi ipostatică, naturală şi voluntară, generoasă şi necesară, fără lipsă şi desăvârşită. Aşadar, dacă nu ar fi în mod etern în binele suprem o producere actuală şi consubstanţială şi un ipostas la fel de nobil, pe cât este cel care produce prin modul generării şi al „suflării”[193], aşa încât să

existe <o producere> eternă a unui principiu coprincipiant în mod etern – astfel încât să fie un iubit şi un co-iubit, născut şi „suflat”, adică Tatăl şi Fiul şi Sfântul Duh –, nicidecum el nu ar fi binele suprem, pentru că nu ar fi difuziv în mod suprem. Căci difuziunea în timp în creatură nu este decât centrală sau punctuală în raport cu nemăsurarea bunătăţii eterne; de aceea, poate fi gândită o difuziune mai mare ca aceasta, adică aceea în care, prin difuziune îi distribuie celuilalt toată substanţa şi natura. Aşadar, nu ar fi binele suprem dacă ar putea fi lipsit de aceasta în realitate sau în intelect.

Aşadar, dacă poţi observa cu ochiul minţii puritatea bunătăţii, care este actul pur al principiului care iubeşte[194] cu o dragoste *gratuită*, *devotată* şi *amestecată din ambele*[195], care este difuziunea cea mai deplină prin modul naturii şi al voinţei, care este difuziunea prin modul Cuvântului, în care sunt spuse toate lucrurile, şi prin modul darului, în care sunt dăruite celelalte daruri, atunci poţi vedea prin distribuirea supremă a binelui că este în mod necesar Treimea Tatălui, a Fiului şi a Sfântului Duh. În aceştia, pentru a fi bunătate supremă, este necesar să existe distribuire supremă; din distribuire supremă, consubstanţialitate supremă; din consubstanţialitate supremă, efigie comună supremă; din aceasta, coegalitate supremă şi, prin aceasta, coeternitate supremă şi chiar, din toate cele mai sus menţionate, cointimitate supremă, prin care unul este în mod necesar în celălalt prin circumprinderea supremă; unul lucrează împreună cu celălalt prin nesepararea în toate modurile a substanţei, a forţei şi a lucrării preafericitei Treimi înseşi.

(3) Iar când vei contempla aceste lucruri ia seama să nu te crezi <capabil> să cuprinzi necuprinsul. Căci până acum ai a observa în aceste şase stări ceea ce aduce ochiul minţii noastre în mod stăruitor în uimirea admiraţiei. Căci acolo coexistă suprema posibilitate de distribuţie cu proprietatea Persoanelor, consubstanţialitatea supremă cu pluralitatea ipostasurilor, coefigia supremă cu personalitatea separată, coegalitatea supremă cu ordinea, coeternitatea supremă cu emanaţia, cointerioritatea supremă cu trimiterea. Cine nu s-ar înălţa în admiraţie la vederea atâtor minuni? Dar în modul cel mai cert înţelegem că toate acestea sunt în preafericita Treime dacă ne înălţăm ochii spre bunătatea supraexcelentă. Căci dacă acolo este distribuirea supremă şi difuziunea adevărată, acolo este originea adevărată şi deosebirea adevărată; iar pentru că nu partea, ci întregul este distribuit, el însuşi este, cel care este avut şi întregul, aşadar cel care emană şi care produce, care se deosebesc prin proprietăţi şi sunt unul în mod fiinţial. Aşadar, pentru că se deosebesc prin proprietăţi, au proprietăţi personale, o pluralitate a ipostasurilor, o emanaţie a originii, o ordine, dar nu a posterităţii, ci a originii, o trimitere, dar nu a schimbării locale, ci prin gratuitatea insuflării, prin raţiunea autorităţii celui ce produce, pe care o are cel care trimite cu privire la cel trimis. Iar pentru că sunt unul în mod substanţial, trebuie să fie o unitate în fiinţă, în formă, în rang, în eternitate, în existenţă şi în necircumscribilitate. Prin urmare, atât timp cât observi aceste lucruri prin sine în mod separat, ai de unde să contempli adevărul; cât timp compari alternativ aceste lucruri, ai de unde să fii înălţat în admiraţia cea mai înaltă, iar când

mintea ta se va înălţa prin admiraţie într-o contemplare admirabilă din acest motiv, aceste lucruri trebuie observate simultan.

(4) Căci şi Heruvimii care se priveau reciproc desemnează aceasta. Nici acest fapt nu este lipsit de mister, fiindcă priveau întorşi *unul către celălalt cu faţa spre jertfelnic*[196] ca să fie adeverit ceea ce spune Domnul în <*Evanghelia după*> *Ioan*: *aceasta înseamnă viaţa eternă: să te cunoască pe tine ca singurul Dumnezeu adevărat şi pe cel pe care l-ai trimis, Iisus Christos*[197]. Căci nu trebuie să admirăm numai condiţiile fiinţei şi ale Persoanelor lui Dumnezeu în ele însele, ci şi printr-o comparaţie cu uniunea supramirabilă a lui Dumnezeu şi a omului în unitatea persoanei lui Christos.

(5) Căci dacă eşti unul dintre Heruvimii care contemplă cele ce privesc fiinţa lui Dumnezeu şi te miri că fiinţa divină este în mod simultan primă şi cea de pe urmă, eternă şi cea mai prezentă, cea mai simplă şi cea mai mare sau de necircumscris, pretutindeni întreagă şi niciodată cuprinsă, cea mai actuală şi niciodată mişcată, cu totul desăvârşită şi care nu are nimic superfluu, nici diminuat, şi totuşi nemăsurat şi infinit fără limită, unul suprem şi totuşi în toate modurile, ca având toate lucrurile în sine, ca având toată forţa, tot adevărul, tot binele, priveşte întors spre jertfelnic şi miră-te că principiul prim a fost unit în el însuşi cu cel din urmă, Dumnezeu cu omul creat în cea de-a şasea zi[198], cel etern a fost unit cu omul temporal, născut din Fecioară la împlinirea timpurilor, cel mai simplu <unit> cu cel mai compus, cel mai actual cu cel care a pătimit cel mai mult şi a murit, cel mai desăvârşit şi nemăsurat cu cel neînsemnat, unul

suprem şi în toate modurile cu individualul compus şi deosebit de celelalte, adică cu omul Iisus Christos.

(6) Iar dacă eşti celălalt heruvim care contemplă cele proprii persoanelor şi te miri că distribuirea este <unită> cu proprietatea, consubstanţialitatea cu pluralitatea, coefigia cu personalitatea, coegalitatea cu ordinea, coeternitatea cu producerea, cointerioritatea cu trimiterea, pentru că Fiul este trimis de Tatăl, iar Sfântul Duh de amândoi, care totuşi este mereu cu ei şi nu se desparte niciodată de ei, priveşte întors spre jertfelnic şi miră-te că în Christos se află unitatea personală cu treimea substanţelor şi cu dualitatea naturilor, acordul în toate modurile cu pluralitatea voinţelor, copredicarea lui Dumnezeu şi a omului cu pluralitatea proprietăţilor, coadorarea cu pluralitatea meritelor, coînălţarea deasupra tuturor lucrurilor cu pluralitatea demnităţilor, costăpânirea cu pluralitatea puterilor.

(7) Iar în această considerare stă desăvârşirea iluminării minţii, fiindcă îl vede întocmai ca în cea de-a şasea zi pe omul făcut *după imaginea lui Dumnezeu*[199]. Căci dacă imaginea este o asemănare expresivă, cât timp mintea noastră îl contemplă pe Christos, Fiul lui Dumnezeu, care este imaginea nevăzutului Dumnezeu prin natură, umanitatea noastră înălţată într-un mod atât de minunat, unită într-un mod atât de inefabil, văzând împreună într-unul singur pe primul şi pe cel mai nou, pe cel mai înalt şi pe cel mai adânc, circumferinţa şi centrul, *alpha şi omega*[200], cauzatul şi cauza, Creatorul şi creatura, adică <văzând> *cartea*, adică *scriitura din interior şi din exterior*[201], ajunge acum la un lucru desăvârşit, şi anume, împreună cu

Dumnezeu, la perfecţiunea iluminărilor sale pe cea de-a şasea treaptă, întocmai ca în cea de-a şasea zi, pentru ca acum să nu mai rămână altceva în plus decât ziua odihnei, în care vederea pătrunzătoare a minţii umane să se odihnească prin extazul minţii *de tot lucrul pe care îl înfăptuise*[202].

Capitolul al VII-lea. Despre extazul mental şi mistic în care intelectului îi este dată liniştea, printr-un afect ce trece în totalitate dincolo, spre Dumnezeu, prin intermediul extazului

(1) Aşadar, fiind parcurse aceste şase considerări – asemenea celor şase trepte ale tronului adevărat al lui Solomon, prin care se ajunge la pacea în care adevăratul iubitor de pace se odihneşte în mintea iubitoare de pace ca în interiorul Ierusalimului; asemenea celor şase aripi ale Heruvimului, prin care mintea celui care contemplă cu adevărat ar putea fi condusă în sus printr-o strălucire deplină a înţelepciunii superioare; asemenea primelor şase zile în care mintea are a fi exersată ca să ajungă în sfârşit la sabatul odihnei –, după ce mintea noastră l-a observat pe Dumnezeu în afara sa prin urme şi în urme, înăuntrul său prin imagine şi în imagine, deasupra sa prin asemănarea cu lumina divină care străluceşte deasupra noastră şi în lumina însăşi, după cum este posibil potrivit stării *in via*[203] şi exerciţiului minţii noastre, după ce a ajuns atât de sus încât pe treapta a şasea să reflecte la început prin primul, supremul şi mijlocitorul *între Dumnezeu şi oameni*, *Iisus Christos*[204], cele ale căror asemănări nu pot fi descoperite la

niciuna dintre cele create şi care întrec întreaga vedere pătrunzătoare a intelectului omenesc, rămâne ca această minte să treacă şi să traverseze reflectând nu numai lumea aceasta sensibilă, ci şi pe sine însăşi, trecere în care Christos este *calea* şi *poarta*[205], *scara* şi *vehiculul* ca *jertfelnic al lui Dumnezeu aşezat deasupra arcei*[206] şi *taină ascunsă de veacuri*[207].

(2) Cel care priveşte la acest jertfelnic cu o îndreptare deplină a feţei pentru a-l vedea pe cel atârnat pe cruce pentru credinţă, speranţă şi dragoste, evlavie, admiraţie, exaltare, apreciere, slavă şi bucurie, face *pascha*, adică trecerea[208] împreună cu acesta, ca să traverseze Marea Roşie prin lemnul[209] crucii, intrând din Egipt în deşert, unde să guste *mana ascunsă*[210] şi să se odihnească împreună cu Christos în mormânt întocmai ca mort în exterior, simţind totuşi, pe cât este posibil conform stării *in via*, ceea ce i s-a spus tâlharului atârnat pe cruce împreună cu Christos: *astăzi vei fi cu mine în paradis*[211].

(3) Aceasta i s-a arătat fericitului Francisc când, printr-un extaz al contemplării pe muntele înalt – acolo unde am atins cu mintea aceste lucruri care au fost scrise <aici> – i-a apărut Serafimul cu şase aripi, ţintuit pe cruce – după cum eu şi mulţi alţii am auzit de la însoţitorul acestuia, care a fost atunci împreună cu el în acelaşi loc în care a trecut, prin extazul contemplării, spre Dumnezeu, fiind pus ca model al contemplării desăvârşite, după cum anterior fusese <un model> al faptei, ca un alt *Iacob* şi *Israel*[212], ca şi cum Dumnezeu, mai mult prin

model[213] decât prin cuvânt, i-ar invita prin acesta pe toţi bărbaţii cu adevărat spirituali spre o trecere de acest fel şi spre extazul minţii.

(4) Iar în această trecere, dacă este încheiată, trebuie ca toate lucrările intelectuale să fie lăsate în urmă şi toată culmea afectului să fie transferată şi transformată spre Dumnezeu. Iar acest lucru este mistic şi foarte tainic, fiindcă *nimeni nu l-a cunoscut, decât cel care îl primeşte*[214], nici nu îl primeşte decât cel care îl doreşte, nici nu îl doreşte decât cel pe care focul Sfântului Duh, pe care l-a trimis Christos pe pământ[215], l-a înflăcărat până în măduva oaselor. De aceea, Apostolul spune că înţelepciunea aceasta mistică a fost revelată prin Sfântul Duh[216].

(5) Aşadar, de vreme ce pentru acest lucru nimic nu poate fi prin natură, puţin poate fi prin sârguinţă, prea puţin trebuie lăsat în seama căutării şi mult <în seama> ungerii[217], prea puţin trebuie să fie dat limbii şi cel mai mult bucuriei lăuntrice, prea puţin trebuie să fie dat cuvântului şi scrisului şi totul darului lui Dumnezeu, adică Sfântului Duh, prea puţin sau nimic trebuie să fie dat creaturii şi totul fiinţei creatoare, Tatălui şi Fiului şi Sfântului Duh, spre a-i spune lui Dumnezeu *Treime*, împreună cu Dionisie[218]: *Treime supraesenţială şi supra-Dumnezeu şi supra-cel mai bun scrutător al teosofiei creştinilor, îndreaptă-ne spre culmea supra-necunoscută, supra-strălucitoare şi cea mai sublimă a discursurilor mistice, unde misterele noi şi absolute, neschimbătoare ale teologiei sunt ascunse în mod tainic după întunericul supra-strălucitor al*

tăcerii care învaţă, în cel mai întunecos <loc>, care este <şi> supra-cel mai manifest, supra-strălucitor şi cel întru care totul se reflectă şi intelectul care supra-umple cu strălucirile nevăzute ale supra-bunurilor nevăzute. Aceasta <să spui> către Dumnezeu. Iar către prietenul căruia îi sunt scrise acestea să i se spună împreună cu acelaşi <Dionisie>: *Iar tu, o, prietene, în ceea ce priveşte viziunile mistice, itinerariul fiind stabilit, părăseşte simţurile şi lucrările intelectuale, cele sensibile şi cele nevăzute, tot nefiindul şi fiindul şi te restabileşte pe tine însuţi neştiutor, atât cât este posibil, după unitatea celui care este deasupra întregii fiinţe şi ştiinţe. Căci, părăsind toate lucrurile şi desprins de toate lucrurile, te vei înălţa prin tine însuţi şi prin cel nemăsurat de către toţi şi prin extazul desăvârşit al minţii pure la raza supra-esenţială a întunericului divin*.

(6) Iar dacă vei cerceta modul în care se petrec aceste lucruri, întreabă harul, nu învăţătura; dorinţa, nu intelectul; suspinul rugăciunii, nu îndeletnicirea lecturii; mirele, nu magistrul[219]; pe Dumnezeu, nu pe om; negura, nu claritatea; nu lumina, ci focul care înflăcărează total şi care transferă spre Dumnezeu prin ungerile extatice şi prin cele mai arzătoare sentimente. *Foc* care este chiar Dumnezeu şi a cărui *vatră este în Ierusalim*[220], pe care Christos îl aprinde în ardoarea celei mai arzătoare pătimiri ale sale, pe care o percepe cu adevărat numai acela care spune: *sufletul meu a ales atârnarea şi oasele mele moartea*[221]. Cel care iubeşte această moarte îl poate vedea pe Dumnezeu, pentru că fără îndoială este adevărat: *nici un om nu mă va vedea şi va trăi*[222].

Aşadar, să murim şi să intrăm în negură, să ne impunem tăcerea <în faţa> îngrijorărilor, poftelor şi nălucirilor, să trecem împreună cu Christos cel răstignit dincolo *din această lume la Tatăl*[223], aşa încât arătându-ni-se nouă Tatăl, să spunem împreună cu Filip: *ne este destul*[224]; să auzim împreună cu Pavel: *harul meu îţi este destul*[225]; să ne bucurăm împreună cu David spunând: *carnea mea şi inima mea m-au părăsit, Dumnezeul inimii mele şi partea mea, Dumnezeu pentru totdeauna*[226]*. Binecuvântat este Domnul pentru totdeauna şi tot poporul va spune: facă-se, facă-se*[227]. Amin.

Itinerarium mentis in Deum

Prologus

(1) In principio primum principium, a quo cunctae illuminationes descendunt tanquam *a Patre luminum*, a quo *est omne datum optimum et omne donum perfectum*, Patrem scilicet aeternum, invoco per Filium eius, Dominum nostrum Iesum Christum, ut intercessione sanctissimae Virginis Mariae, genitricis eiusdem Dei et Domini nostri Iesu Christi, et beati Francisci, ducis et patris nostri, *det illuminatos oculos* mentis nostrae *ad dirigendos pedes nostros in viam pacis* illius, *quae exuperat omnem sensum*; quam pacem evangelizavit et dedit Dominus noster Iesus Christus; cuius praedicationis repetitor fuit pater noster Franciscus, in omni sua praedicatione pacem in principio et in fine annuntians, in omni salutatione pacem optans, in omni contemplatione ad exstaticam pacem suspirans, tanquam civis illius Ierusalem, de qua dicit vir ille pacis, qui *cum his qui oderunt pacem, erat pacificus: Rogate quae ad pacem sunt Ierusalem*. Sciebat enim, quod thronus Salomonis non erat nisi in pace, cum scriptum sit: *In pace factus est locus eius, et habitatio eius in Sion.*

(2) Cum igitur exemplo beatissimi patris Francisci hanc pacem anhelo spiritu quaererem, ego peccator, qui loco ipsius patris beatissimi post eius transitum septimus in generali fratrum ministerio per omnia indignus succedo; contigit ut nutu divino circa Beati ipsius transitum, anno trigesimo tertio ad

montem Alvernae tanquam ad locum quietum amore quaerendi pacem spiritus declinarem, ibique existens, dum mente tractarem aliquas mentales ascensiones in Deum, inter alia occurrit illud miraculum, quod in praedicto loco contigit ipso beato Francisco, de visione scilicet Seraph alati ad instar Crucifixi. In cuius consideratione statim visum est mihi, quod visio illa praetenderet ipsius patris suspensionem in contemplando et viam, per quam pervenitur ad eam.

(3) Nam per senas alas illas recte intelligi possunt sex illuminationum suspensiones, quibus anima quasi quibusdam gradibus vel itineribus disponitur, ut transeat ad pacem per exstaticos excessus sapientiae christianae. Via autem non est nisi per ardentissimum amorem Crucifixi, qui adeo Paulum ad *tertium caelum raptum* transformavit in Christum, ut diceret: *Christo confixus sum cruci, iam non ego; vivit vero in me Christus*; qui etiam adeo mentem Francisci absorbuit, quod mens in carne patuit, dum sacratissima passionis stigmata in corpore suo ante mortem per biennium deportavit.

Effigies igitur sex alarum seraphicarum insinuat sex illuminationes scalares, quae a creaturis incipiunt et perducunt usque ad Deum, ad quem nemo intrat recte nisi per Crucifixum. Nam *qui non intrat per ostium, sed ascendit aliunde, ille fur est et latro*. *Si quis* vero per ostium *introierit, ingredietur et egredietur et pascua inveniet*. Propter quod dicit Ioannes in Apocalypsi: *Beati qui lavant vestimenta sua in sanguine Agni, ut sit potestas eorum in ligno vitae, et per portas ingrediantur civitatem*; quasi dicat, quod per contemplationem ingredi non potest Ierusalem supernam, nisi per sanguinem Agni intret

tanquam per portam. Non enim dispositus est aliquo modo ad contemplationes divinas, quae ad mentales ducunt excessus, nisi cum Daniele sit *vir desideriorum*. Desideria autem in nobis inflammantur dupliciter, scilicet per clamorem orationis, quae rugire facit *a gemitu cordis*, et per fulgorem speculationis, qua mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit.

(4) Igitur ad gemitum orationis per Christum crucifixum, per cuius sanguinem purgamur a sordibus vitiorum, primum quidem lectorem invito, ne forte credat quod sibi sufficiat lectio sine unctione, speculatio sine devotione, investigatio sine admiratione, circumspectio sine exsultatione, industria sine pietate, scientia sine caritate, intelligentia sine humilitate, studium absque divina gratia, speculum absque sapientia divinitus inspirata. Praeventus igitur divina gratia, humilibus et piis, compunctis et devotis, unctis *oleo laetitiae* et amatoribus divinae sapientiae et eius desiderio inflammatis, vacare volentibus ad Deum magnificandum, admirandum et etiam *degustandum*, speculationes subiectas propono, insinuans, quod parum aut nihil est speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae tersum fuerit et politum. Exerce igitur te, homo Dei, prius ad stimulum conscientiae remordentem, antequam oculos eleves ad radios sapientiae in eius speculis relucentes, ne forte ex ipsa radiorum speculatione in graviorem incidas foveam tenebrarum.

(5) Placuit autem distinguere tractatum in septem capitula, praemittendo titulos ad faciliorem intelligentiam dicendorum. Rogo igitur, quod magis pensetur intentio scribentis, quam opus, magis dictorum sensus quam sermo incultus, magis veritas

quam venustas, magis exercitatio affectus quam eruditio intellectus. Quod ut fiat, non est harum speculationum progressus perfunctorie transcurrendus, sed morosissime ruminandus.

Primum capitulum, de gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo. Secundum capitulum, de speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo. Tertium capitulum, de speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam. Quartum capitulum, de speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata. Quintum capitulum, de speculatione divinae unitatis per eius nomen primarium, quod est *esse*. Sextum capitulum, de speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est *bonum*. Septimum capitulum, de excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte.

Caput I. De gradibus ascensionis in Deum et de speculatione ipsius per vestigia eius in universo

(1) *Beatus vir, cuius est auxilium abs te, ascensiones in corde suo disposuit in valle lacrymarum, in loco, quem posuit*. Cum beatitudo nihil aliud sit, quam *summi boni fruitio*; et summum bonum sit supra nos: nullus potest effici beatus, nisi supra semetipsum ascendat, non ascensu corporali, sed cordiali. Sed supra nos levari non possumus nisi per virtutem superiorem nos elevantem. Quantumcumque enim gradus interiores disponantur, nihil fit, nisi divinum auxilium comitetur. Divinum autem auxilium comitatur eos qui petunt ex corde humiliter et devote; et hoc est ad ipsum suspirare in hac *lacrymarum valle*, quod fit per ferventem orationem. Oratio igitur est mater et origo sursum actionis. Ideo Dionysius in libro *De mystica theologia* volens nos instruere ad excessus mentales, primo praemittit orationem. Oremus igitur et dicamus ad Dominum Deum nostrum: *Deduc me, Domine, in via tua, et ingrediar in veritate tua; laetetur cor meum, ut timeat nomen tuum.*

(2) In hac oratione orando illuminatur ad cognoscendum divinae ascensionis gradus. Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sint vestigium, quaedam imago, quaedam corporalia, quaedam spiritualia,

quaedam temporalia, quaedam aeviterna, ac per hoc quaedam extra nos, quaedam intra nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et supra nos, oportet, nos transire per vestigium, quod est corporale et temporale et extra nos, et hoc est deduci in via Dei; oportet, nos intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna, spiritualis et intra nos, et hoc est ingredi in veritate Dei; oportet, nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et supra nos aspiciendo ad primum principium, et hoc est *laetari in Dei notitia et reverentia maiestatis*.

(3) Haec est igitur via trium dierum in solitudine; haec est triplex illuminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam, scilicet in materia, in intelligentia et in arte aeterna, secundum quam dictum est; *fiat, fecit,* et *factum est*; haec etiam respicit triplicem substantiam in Christo, qui est scala nostra, scilicet corporalem, spiritualem et divinam.

(4) Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur *animalitas* seu *sensualitas*: alius intra se et in se, secundum quem dicitur *spiritus*; tertius supra se, secundum quem dicitur *mens*. Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum, ut ipsum diligat *ex tota mente, ex toto corde et ex tota anima*, in quo consistit perfecta Legis observatio et simul cum hoc sapientia christiana.

(5) Quoniam autem quilibet praedictorum modorum geminatur, secundum quod contingit considerare Deum ut *alpha et omega*, seu in quantum contingit videre Deum in unoquoque

praedictorum modorum ut *per speculum* et ut *in speculo*, seu quia una istarum considerationum habet commisceri alteri sibi coniunctae et habet considerari in sua puritate; hinc est, quod necesse est, hos tres gradus principales ascendere ad senarium, ut, sicut Deus sex diebus perfecit *universum mundum* et in septimo requievit; sic *minor mundus* sex gradibus illuminationum sibi succedentium ad quietem contemplationis ordinatissime perducatur. In cuius rei figura sex gradibus ascendebatur ad thronum Salomonis; Seraphim, quae vidit Isaias, senas alas habebant; post sex dies *vocavit* Dominus *Moysen de medio caliginis*, et Christus *post sex dies*, ut dicitur Matthaeo, *duxit discipulos in montem et transfiguratus est ante eos*.

(6) Iuxta igitur sex gradus ascensionis in Deum, sex sunt gradus potentiarum animae per quos ascendimus ab imis ad summa, ab exterioribus ad intima, a temporalibus conscendimus ad aeterna, scilicet sensus, imaginatio, ratio, intellectus, intelligentia et apex mentis seu synderesis scintilla. Hos gradus in nobis habemus plantatos per naturam, deformatos per culpam, reformatos per gratiam; purgandos per iustitiam, exercendos per scientiam, perficiendos per sapientiam.

(7) Secundum enim primam naturae institutionem creatus fuit homo habilis ad contemplationis quietem, et ideo *posuit eum Deus in paradiso deliciarum*. Sed avertens se a vero lumine ad commutabile bonum, incurvatus est ipse per culpam propriam, et totum genus suum per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem.

Ita quod excaecatus homo et incurvatus in tenebris sedet et caeli lumen non videt nisi succurrat gratia cum iustitia contra concupiscentiam, et scientia cum sapientia contra ignorantiam. Quod totum fit per Iesum Christum, *qui factus est nobis a Deo sapientia et iustitia et sanctificatio et redemptio*. Qui cum sit Dei virtus et Dei sapientia, sit Verbum incarnatum plenum gratiae et veritatis, gratiam et veritatem fecit, gratiam scilicet caritatis infudit, quae, cum sit de corde puro et conscientia bona et fide non ficta, totam animam rectificat secundum triplicem ipsius aspectum supradictum; scientiam veritatis edocuit secundum triplicem modum theologiae, scilicet symbolicae, propriae et mysticae, ut per symbolicam recte utamur sensibilibus, per propriam recte utamur intelligibilibus, per mysticam rapiamur ad supermentales excessus.

(8) Qui igitur vult in Deum ascendere necesse est, ut vitata culpa deformante naturam, naturales potentias supradictas exerceat ad gratiam reformantem, et hoc per orationem; ad iustitiam purificantem et hoc in conversatione; ad scientiam illuminantem et hoc in meditatione; ad sapientiam perficientem et hoc in contemplatione. Sicut igitur ad sapientiam nemo venit nisi per gratiam, iustitiam et scientiam; sic ad contemplationem non venitur nisi per meditationem perspicuam, conversationem sanctam et orationem devotam. Sicut igitur gratia fundamentum est rectitudinis voluntatis et illustrationis perspicuae rationis; sic primum orandum est nobis, deinde sancte vivendum, tertio veritatis spectaculis intendendum et intendendo gradatim ascendendum, quousque veniatur ad *montem excelsum*, ubi *videatur Deus deorum in Sion*.

(9) Quoniam igitur prius est ascendere quam descendere in scala Iacob, primum gradum ascensionis collocemus in imo, ponendo totum istum mundum sensibilem nobis tanquam speculum, per quod transeamus ad Deum, opificem summum, ut simus veri Hebraei transeuntes de Aegypto ad terram Patribus repromissam, simus etiam Christiani cum Christo transeuntes *ex hoc mundo ad Patrem*, simus et sapientiae amatores, quae vocat et dicit: *transite ad me omnes, qui concupiscitis me, et a generationibus meis adimplemini. A magnitudine namque speciei et creaturae cognoscibiliter poterit Creator horum videri.*

(10) Relucet autem Creatoris summa potentia et sapientia et benevolentia in rebus creatis secundum quod hoc tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti. Contemplans considerat rerum existentiam actualem, credens rerum decursum habitualem, ratiocinans rerum praecellentiam potentialem.

(11) Primo modo aspectus contemplantis, res in se ipsis considerans, videt in eis *pondus*, *numerum* et *mensuram*; pondus quoad situm, ubi inclinantur, numerum, quo distinguuntur, et mensuram, qua limitantur. Ac per hoc videt in eis modum, speciem et ordinem, nec non substantiam, virtutem et operationem. Ex quibus consurgere potest sicut ex vestigio ad intelligendum potentiam, sapientiam et bonitatem Creatoris immensam.

(12) Secundo modo aspectus fidelis, considerans hunc mundum attendit originem, decursum et terminum. Nam fide

credimus, *aptata esse saecula Verbo vitae*; fide credimus, trium legum tempora, scilicet naturae, Scripturae et gratiae sibi succedere et ordinatissime decurrisse; fide credimus, mundum per finale iudicium terminandum esse; in primo potentiam, in secundo providentiam, in tertio iustitiam summi principii advertentes.

(13) Tertio modo aspectus ratiocinabiliter investigantis videt, quaedam tantum esse, quaedam autem esse et vivere, quaedam vero esse, vivere et discernere; et prima quidem esse minora, secunda media, tertia meliora. Videt iterum, quaedam esse tantum corporalia, quaedam partim corporalia, partim spiritualia; ex quo advertit, aliqua esse mere spiritualia tanquam utriusque meliora et digniora. Videt nihilominus, quaedam esse mutabilia et corruptibilia, ut terrestria, quaedam mutabilia et incorruptibilia, ut caelestia; ex quo advertit, quaedam esse immutabilia et incorruptibilia, ut supercaelestia. Ex his ergo visibilibus consurgit ad considerandum Dei potentiam, sapientiam, et bonitatem ut entem, viventem et intelligentem, mere spiritualem et incorruptibilem et intransmutabilem.

(14) Haec autem consideratio dilatatur secundum septiformem conditionem creaturarum, quae est divinae potentiae et bonitatis testimonium septiforme, si consideretur cunctarum rerum origo, magnitudo, multitudo, pulcritudo, plenitudo, operatio et ordo. Origo namque rerum secundum creationem, distinctionem et ornatum quantum ad opera sex dierum divinam praedicat potentiam cuncta de nihilo producentem, sapientiam cuncta lucide distinguentem et bonitatem cuncta largiter adornantem. Magnitudo autem rerum

secundum molem longitudinis, latitudinis et profunditatis; secundum excellentiam virtutis longe, late et profunde se extendentis, sicut patet in diffusione lucis; secundum efficaciam operationis intimae, continuae et diffusae, sicut patet in operatione ignis, manifeste indicat immensitatem potentiae, sapientiae et bonitatis trini Dei qui in cunctis rebus per potentiam, praesentiam et essentiam incircumscriptus existit. Multitudo vero rerum secundum diversitatem generalem, specialem et individualem in substantia, in forma seu figura et efficacia ultra omnem humanam aestimationem, manifeste trium praedictarum conditionum in Deo immensitatem insinuat et ostendit. Pulcritudo autem rerum secundum varietatem luminum, figurarum et colorum in corporibus simplicibus, mixtis et etiam complexionatis, sicut in corporibus caelestibus et mineralibus, sicut lapidibus et metallis, plantis et animalibus, tria praedicta evidenter proclamat. Plenitudo autem rerum, secundum quod materia est plena formis secundum rationes seminales; forma est plena virtute secundum activam potentiam; virtus est plena effectibus secundum efficientiam, idipsum manifeste declarat. Operatio multiplex, secundum quod est naturalis, secundum quod est artificialis, secundum quod est moralis, sua multiplicissima varietate ostendit immensitatem illius virtutis, artis et bonitatis, quae quidem est omnibus causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi. Ordo autem secundum rationem durationis, situationis et influentiae, scilicet per prius et posterius, superius et inferius, nobilius et ignobilius, in libro creaturae insinuat manifeste primi principii primitatem, sublimitatem et dignitatem quantum ad infinitatem potentiae;

ordo vero divinarum legum, praeceptorum et iudiciorum in libro *Scripturae* immensitatem sapientiae; ordo autem divinorum Sacramentorum, beneficiorum et retributionum in corpore Ecclesiae immensitatem bonitatis, ita quod ipse ordo nos in primum et summum, potentissimum, sapientissimum et optimum evidentissime manuducit.

(15) Qui igitur tantis rerum creaturarum splendoribus non illustratur caecus est; qui tantis clamoribus non evigilat surdus est; qui ex omnibus his effectibus Deum non laudat mutus est; qui ex tantis indiciis primum principium non advertit stultus est. Aperi igitur oculos, aures spirituales admove, labia tua solve et *cor tuum appone*, ut in omnibus creaturis Deum tuum videas, audias, laudes, diligas et colas, magnifices et honores, ne forte totus contra te orbis terrarum consurgat. Nam ob hoc *pugnabit orbis terrarum contra insensatos* et contra sensatis erit materia gloriae, qui secundum Prophetam possunt dicere: *Delectasti me, Domine, in factura tua, et in operibus manuum tuarum exsultabo. Quam magnificata sunt opera tua, Domine! omnia in sapientia fecisti, impleta est terra possessione tua.*

Caput II. De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo

(1) Sed quoniam circa speculum sensibilium non solum contingit contemplari Deum per ipsa tanquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam; et hoc considerare est altius quam praecendens: ideo huiusmodi consideratio secundum tenet locum tanquam secundus contemplationis gradus, quo debemus manuduci ad contemplandum Deum in cunctis creaturis, quae ad mentem nostram intrant per corporales sensus.

(2) Notandum igitur, quod iste mundus, qui dicitur *macrocosmus*, intrat ad animam nostram, quae dicitur *minor mundus*, per portas quinque sensuum, secundum ipsorum sensibilium apprehensionem, oblectationem et diiudicationem. Quod patet sic: quia in eo quaedam sunt generantia, quaedam generata, quaedam gubernantia haec et illa. Generantia sunt corpora simplicia, scilicet corpora caelestia et quatuor elementa. Nam ex elementis per virtutem lucis conciliantis contrarietatem elementorum in mixtis habent generari et produci, quaecumque generantur et producuntur per operationem virtutis naturalis. Generata vero sunt corpora ex elementis composita, sicut mineralia, vegetabilia, sensibilia et corpora humana. Regentia haec et illa sunt substantiae spirituales sive omnino coniunctae, ut sunt animae brutales, sive coniunctae separabiliter, ut sunt

spiritus rationales, sive coniunctae inseparabiliter, ut sunt spiritus caelestes, quos philosophi *intelligentias*, nos *angelos* appellamus. Quibus secundum philosophos competit movere corpora caelestia, ac per hoc eis attribuitur administratio universi, suscipiendo a prima causa, scilicet Deo, virtutis influentiam, quam refundunt secundum opus gubernationis, quod respicit rerum consistentiam naturalem. Secundum autem theologos attribuitur eisdem regimen universi secundum imperium summi Dei quantum ad opera reparationis, secundum quae dicuntur *administratorii spiritus, missi propter eos qui hereditatem capiunt salutis.*

(3) Homo igitur, qui dicitur *minor mundus*, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. Nam per visum intrant corpora sublimia et luminosa et cetera colorata, per tactum vero corpora solida et terrestria, per tres vero *sensus intermedios* intrant intermedia, ut per *gustum* aquea, per *auditum* aërea, per *odoratum* vaporabilia, quae aliquid habent de natura humida, aliquid de aërea, aliquid de ignea seu calida, sicut patet in fumo ex aromatibus resoluto.

Intrant igitur per has portas tam corpora simplicia quam etiam composita, ex his mixta. Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus; verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et *omne, quod movetur ab alio movetur*, et quaedam a se ipsis moventur et quiescunt, ut sunt animalia: dum per hos quinque sensus motus corporum

apprehendimus, manuducimur ad cognitionem motorum spiritualium tanquam per effectum cognitionem causarum.

(4) Intrat igitur quantum ad tria rerum genera in animam humanam per apprehensionem totus iste sensibilis mundus. Haec autem sensibilia exteriora sunt quae primo ingrediuntur in animam per portas quinque sensuum; intrant, inquam, non per substantias, sed per similitudines suas primo generatas in medio et de medio in organo et de organo exteriori in interiori et de hoc in potentiam apprehensivam; et sic generatio speciei in medio et de medio in organo et conversio potentiae apprehensivae super illam facit apprehensionem omnium eorum quae exterius anima apprehendit.

(5) Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem abstractam percepto vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. Omnis autem delectatio est ratione proportionalitatis. Sed quoniam species tenet rationem formae, virtutis et operationis, secundum quod habet respectum ad principium, a quo manat, ad medium, per quod transit, et ad terminum, in quem agit: ideo proportionalitas aut attenditur in similitudine, secundum quod tenet rationem *speciei seu formae*, et sic dicitur *speciositas*, quia *pulcritudo nihil aliud est quam aequalitas numerosa*, seu *quidam partium situs cum coloris suavitate*. Aut attenditur proportionalitas, in quantum tenet rationem potentiae seu virtutis, et sic dicitur suavitas, cum virtus agens non improportionaliter excedit recipientem; quia sensus tristatur in

extremis et in mediis delectatur. Aut attenditur, in quantum tenet rationem efficaciae et impressionis, quae tunc est proportionalis, quando agens imprimendo replet indigentiam patientis, et hoc est salvare et nutrire ipsum, quod maxime apparet in gustu et tactu. Et sic per oblectationem delectabilia exteriora secundum triplicem rationem delectandi per similitudinem intrat in animam.

(6) Post hanc apprehensionem et oblectationem fit diiudicatio, qua non solum diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem; non solum, utrum sit salubre, vel nocivum, quia hoc pertinet ad sensum interiorem; verum etiam, quia diiudicatur et ratio redditur, quare hoc delectat; et in hoc actu inquiritur de ratione delectationis, quae in sensu percipitur ab obiecto. Hoc est autem, cum quaeritur ratio pulcri, suavis et salubris: et invenitur quod haec est proportio aequalitatis. Ratio autem aequalitatis est eadem in magnis et parvis nec extenditur dimensionibus nec succedit seu transit cum transeuntibus nec motibus alteratur. Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommutabilis, incircumscriptibilis et omnino spiritualis. Diiudicatio igitur est actio, quae speciem sensibilem, sensibiliter per sensus acceptam, introire facit depurando et abstrahendo in potentiam intellectivam. Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes praedictas.

(7) Haec autem omnia sunt vestigia, in quibus speculari possumus Deum nostrum. Nam cum species *apprehensa* sit similitudo in medio genita et deinde ipsi organo impressa et per

illam impressionem in suum principium, scilicet in obiectum cognoscendum, ducat; manifeste insinuat, quod ille qui est *imago invisibilis Dei* et *splendor gloriae et figura substantiae eius*, qui ubique est per primam sui generationem, sicut obiectum in toto medio suam generat similitudinem, per gratiam unionis unitur, sicut species corporali organo, individuo rationalis naturae, ut per illam unionem nos reduceret ad Patrem sicut ad fontale principium et obiectum. Sic ergo omnia cognoscibilia habent sui speciem generare, manifeste proclamant, quod in illis tanquam in speculis videri potest aeterna generatio Verbi, Imaginis et Filii a Deo Patre aeternaliter emanantis.

(8) Secundum hunc modum species delectans ut speciosa, suavis et salubris insinuat, quod in illa prima specie est prima speciositas, suavitas et salubritas, in qua est summa proportionalitas et aequitas ad generantem; in qua est virtus, non per phantasma, sed per veritatem apprehensionis illabens: in qua est impressio salvans et sufficientes et omnem apprehendentis indigentiam expellens. Si ergo *delectatio est coniunctio convenientis cum convenienti*; et solius Dei similitudo tenet rationem summe speciosi, suavis et salubris; et unitur secundum veritatem et secundum intimitatem et secundum plenitudinem replentem omnem capacitatem: manifeste videri potest, quod in solo Deo est fontalis et vera delectatio, et quod ad ipsam ex omnibus delectationibus manuducimur requirendam.

(9) Excellentiori autem modo et immediatiori diiudicatio ducit nos in aeternam veritatem certius speculandam. Si enim

diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo: si ergo omnia, quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet, quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, indelebiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tanquam semper praesentes, sint irrefragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, *nullus de eis iudicat, sed per illas*: necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tanquam necessarias, incoarctabiles tanquam incircumscriptas, interminabiles tanquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tanquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta conservans et distinguens, tanquam ens in omnibus formam tenens et regula

dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam.

(10) Haec autem speculatio dilatatur secundum considerationem septem differentiarum numerorum, quibus quasi septem gradibus conscenditur in Deum, secundum quod ostendit Augustinus in libro *De vera religione* et in sexto *Musicae*, ubi assignat differentias numerorum gradatim conscendentium ab his sensibilibus usque ad Opificem omnium, ut in omnibus videatur Deus. Dicit enim, numeros esse in corporibus et maxime in sonis et vocibus, et hos vocat sonantes; numeros ab his abstractos et in sensibus nostris receptos, et hos vocat occursores; numeros ab anima procedentes in corpus, sicut patet in gesticulationibus et saltationibus, et hos vocat progressores; numeros in delectationibus sensuum ex conversione intentionis super speciem receptam, et hos vocat sensuales; numeros in memoriam retentos, et hos vocat memoriales; numeros etiam, per quos de his omnibus iudicamus, et hos vocat iudiciales, qui ut dictum est necessario sunt supra mentem tanquam infallibiles et indiiudicabiles.

Ab his autem imprimuntur mentibus nostris numeri artificiales, quos tamen inter illos gradus non enumerat Augustinus, quia connexi sunt iudicialibus; et ab his manant numeri progressores, ex quibus creantur numerosae formae artificiatorum, ut a summis per media ordinatus fiat descensus ad infima. Ad hos etiam gradatim ascendimus a numeris sonantibus, mediantibus occursoribus, sensualibus et memorialibus.

Cum igitur omnia sint pulcra et quodam modo delectabilia; et pulcritudo et delectatio non sint absque proportione; et proportio primo sit in numeris: necesse est, omnia esse numerosa; ac per hoc numerus est praecipuum in animo Conditoris exemplar et in rebus praecipuum vestigium ducens in Sapientiam. Quod cum sit omnibus evidentissimum et Deo propinquissimum, propinquissime quasi per septem differentias ducit in Deum et facit, eum cognosci in cunctis corporalibus et sensibilibus, dum numerosa apprehendimus, in numerosis proportionibus delectamur et per numerosarum proportionum leges irrefragabiliter iudicamus.

(11) Ex his duobus gradibus primis, quibus manuducimur ad speculandum Deum in vestigiis quasi ad modum duarum alarum descendentium circa pedes, colligere possumus, quod omnes creaturae istius sensibilis mundi animum contemplantis et sapientis ducunt in Deum aeternum, pro eo quod illius primi principii potentissimi, sapientissimi et optimi, illius aeternae originis, lucis et plenitudinis, illius, inquam, artis efficientis, exemplantis et ordinantis sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data; quae, inquam, sunt exemplaria vel potius *exemplata*, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia, quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tanquam per signa ad signata.

(12) Significant autem huiusmodi creaturae huius mundi sensibilis invisibilia Dei, partim quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et

exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit; partim ex propria repraesentatione; partim ex prophetica praefiguratione; partim ex angelica operatione; partim ex superaddita institutione. Omnis enim creatura ex natura est illius aeternae sapientiae quaedam effigies et similitudo, sed specialiter illa quae in libro Scripturae per spiritum prophetiae assumpta est ad spiritualium praefigurationem; specialius autem illae creaturae, in quarum effigie Deus angelico ministerio voluit apparere; specialissime vero ea quam voluit ad significandum instituere, quae tenet non solum rationem signi secundum nomen commune, verum etiam Sacramenti.

(13) Ex quibus omnibus colligitur, quod *invisibilia Dei a creatura mundi, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur;* ita ut qui nolunt ista advertere et Deum in his omnibus cognoscere, benedicere et amare *inexcusabiles sint* dum nolunt transferri *de tenebris in admirabile lumen Dei. Deo autem gratias per Iesum Christum, Dominum nostrum*, qui nos *de tenebris transtulit in admirabile lumen suum*, dum per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae in quo relucent divina, disponimus ad reintrandum.

Caput III. De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam

(1) Quoniam autem duo gradus praedicti, ducendo nos in Deum per vestigia sua, per quae in cunctis creaturis relucet, manuduxerunt nos usque ad hoc, ut ad nos reintraremus, in mentem scilicet nostram, in qua divina relucet imago; hinc est quod iam in tertio loco, ad nosmetipsos intrantes et quasi *atrium forinsecus* relinquentes, in sanctis, scilicet *anteriori* parte tabernaculi, conari debemus per speculum videre Deum; ubi ad modum candelabri relucet lux veritatis in facie nostrae mentis, in qua scilicet resplendet imago beatissimae Trinitatis.

Intra igitur ad te et vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam; et ex hoc advertis, animam tuam triplicem habere potentiam, non oculo carnis, sed *oculo rationis*. Considera igitur harum trium potentiarum operationes et habitudines, et videre poteris Deum per te tanquam per imaginem, quod est videre *per speculum in aenigmate*.

(2) *Operatio* autem memoriae est retentio et repraesentatio non solum praesentium, corporalium et temporalium, verum etiam succedentium, simplicium et sempiternalium. Retinet

namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. Retinet etiam simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. – Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tanquam de novo percipiat, sed tanquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, se proponatur alicui: *de quolibet affirmatio, vel negatio*; vel: *omne totum est maius sua parte*, vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere ad interius rationem.

Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium, praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias. Ex tertia habetur, quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum.

Et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam *capax eius est et particeps esse potest*.

(3) Operatio autem virtutis intellectivae est in perceptione intellectus terminorum, propositionum et illationum. Capit

autem intellectus terminorum significata, cum comprehendit, quid est unumquodque per definitionem. Sed definitio habet fieri per superiora, et illa per superiora definiri habent, usquequo veniatur ad suprema et generalissima, quibus ignoratis, non possunt intelligi definitive inferiora. Nisi igitur cognoscatur quid est ens per se, non potest plene sciri definitio alicuius specialis substantiae. Nec ens per se cognosci potest, nisi cognoscatur cum suis conditionibus, quae sunt; unum, verum, bonum. Ens autem, cum possit cogitari ut diminutum et completum, ut imperfectum et ut perfectum, ut ens in potentia et ut ens in actu, ut ens secundum quid et ut ens simpliciter, ut ens in parte et ut ens totaliter, ut ens transiens et ut ens manens, ut ens per aliud et ut ens per se, ut ens permixtum nonenti et ut ens purum, ut ens dependens et ut ens absolutum, ut ens posterius et ut ens prius, ut ens mutabile et ut ens immutabile, ut ens simplex et ut ens compositum: cum privationes et defectus nullatenus possint cognosci nisi per positiones, non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum, nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti; quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate. Quomodo autem sciret intellectus, hoc esse ens defectivum et incompletum, si nullam haberet cognitionem entis absque omni defectu? Et sic de aliis conditionibus praelibatis.

Intellectum autem propositionum tunc intellectus dicitur veraciter comprehendere, cum certitudinaliter scit, illas veras esse; et hoc scire est scire, quoniam non potest falli in illa comprehensione. Scit enim, quod veritas illa non potest aliter se

habere; scit igitur, illam veritatem esse incommutabilem. Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic incommutabiliter relucentem non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, *quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, quae est *lux vera et Verbum in principio apud Deum*.

Intellectum vero illationis tunc veraciter percipit noster intellectus, quando videt, quod conclusio necessario sequitur ex praemissis; quod non solum videt in terminis necessariis, verum etiam in contingentibus, ut: *si homo currit, homo movetur*. Hanc autem necessariam habitudinem percipit non solum in rebus entibus, verum etiam in non entibus. Sicut enim, homine existente, sequitur: si homo currit, homo movetur; sic etiam, non existente.

Huiusmodi igitur illationis necessitas non venit ab existentia rei in materia, quia est contingens, nec ab existentia rei in anima, quia tunc esset fictio, si non esset in re: venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationem. Omnis igitur, ut dicit Augustinus *De vera religione*, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire. Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere. Videre igitur per te potes veritatem, quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tanquam nubes inter te et veritatis radium non interponant.

(4) Operatio autem virtutis electivae attenditur in consilio, iudicio et desiderio. Consilium autem est in inquirendo, quid sit melius hoc an illud. Sed melius non dicitur nisi per accessum ad optimum; accessus autem est secundum maiorem assimilationem: nullus ergo scit utrum hoc sit illo melius, nisi sciat, illud optimo magis assimilari. Nullus autem, scit, aliquid alii magis assimilari, nisi illud cognoscat; non enim scio, *hunc esse similem Petro*, nisi sciam vel cognoscam Petrum: omni igitur consilianti necessario est impressa notio summi boni.

Iudicium autem certum de consiliabilibus est per aliquam legem. Nullus autem certitudinaliter iudicat per legem, nisi certus sit quod illa lex recta est, et quod ipsam iudicare non debet; sed mens nostra iudicat de se ipsa: cum igitur non possit iudicare de lege, per quam iudicat; lex illa superior est mente nostra, et per hanc iudicat, secundum quod sibi impressa est. Nihil autem est superior mente humana, nisi solus ille qui fecit eam: igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat.

Desiderium autem principaliter est illius quod maxime ipsum movet. Maxime autem movet quod maxime amatur; maxime autem amatur esse beatum; beatum autem esse non habetur nisi per optimum et finem ultimum: nihil igitur appetit humanum desiderium nisi quia summum bonum, vel quia est ad illud, vel quia habet aliquam effigiem illius. Tanta est vis summi boni, ut nihil nisi per illius desiderium a creatura possit amari, quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat.

Vide igitur, quomodo anima Deo est propinqua, et quomodo memoria in aeternitatem, intelligentia in veritatem, electiva potentia ducit in bonitatem summam secundum operationes suas.

(5) Secundum autem harum potentiarum ordinem et originem et habitudinem ducit in ipsam beatissimam Trinitatem. Nam ex memoria oritur intelligentia ut ipsius proles, quia tunc intelligimus, cum similitudo, quae est in memoria, resultat in acie intellectus, quae nihil aliud est quam verbum; ex memoria et intelligentia spiratur amor tanquam nexus amborum. Haec tria scilicet mens generans, verbum et amor, sunt in anima quoad memoriam, intelligentiam et voluntatem, quae sunt consubstantiales, coaequales et coaevae, se invicem circumincedentes. Si igitur Deus perfectus est spiritus, habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, habet et Verbum genitum et Amorem spiratum, qui necessario distinguuntur, cum unus ab altero producatur, non essentialiter, non accidentaliter, ergo personaliter.

Dum igitur mens se ipsam considerat, per se tanquam per speculum consurgit ad speculandam Trinitatem beatam Patris, Verbi et Amoris, trium personarum coaeternarum, coaequalium et consubstantialium, ita quod quilibet in quolibet est aliorum, unus tamen non est alius, sed ipsi tres sunt unus Deus.

(6) Ad hanc speculationem quam habet anima de suo principio trino et uno per trinitatem suarum potentiarum, per quas est imago Dei, iuvatur per lumina scientiarum, quae ipsam perficiunt et informant et Trinitatem beatissimam tripliciter repraesentant. – Nam omnis philosophia aut est naturalis, aut

rationalis, aut moralis. Prima agit de causa essendi, et ideo ducit in potentiam Patris; secunda de ratione intelligendi, et ideo ducit in sapientiam Verbi; tertia de ordine vivendi, et ideo ducit in bonitatem Spiritus Sancti.

Rursus, prima dividitur in metaphysicam, mathematicam et physicam. Et prima est de rerum essentiis, secunda de numeris et figuris, tertia de naturis, virtutibus et operationibus diffusivis. Et ideo prima in primum principium, Patrem, secunda in eius imaginem, Filium, tertia ducit in Spiritus sancti donum.

Secunda dividitur in grammaticam, quae facit potentes ad exprimendum; in logicam, quae facit perspicaces ad arguendum; in rethoricam, quae facit habiles ad persuadendum sive movendum. Et hoc similiter insinuat mysterium ipsius beatissimae Trinitatis.

Tertia dividitur in monasticam, oeconomicam et politicam. Et ideo prima insinuat primi principii innascibilitatem, secunda Filii familiaritatem, tertia Spiritus sancti liberalitatem.

(7) Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tanquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem et econtra insipientes, qui non *credunt, ut intelligant*, ducit in perturbationem, ut impleatur illud propheticum: *illuminans tu mirabiliter a montibus aeternis, turbati sunt omnes insipientes corde*.

Caput IV. De speculatione Dei in sua imagine donis gratuitis reformata

(1) Sed quoniam non solum *per nos* transeundo, verum etiam *in nobis* contingit contemplari primum principium; et hoc maius est quam praecedens: ideo hic modus considerandi quartum obtinet contemplationis gradum. Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat ad se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tanquam ad Dei imaginem reintrare.

(2) Et quoniam, ubi quis ceciderit, necesse habet ibidem recumbere, nisi apponat quis *et adiiciat, ut resurgat*; non potuit anima nostra perfecte ab his sensibilibus relevari ad contuitum sui et aeternae Veritatis in se ipsa, nisi Veritas, assumpta forma humana in Christo, fieret sibi scala reparans priorem scalam, quae fracta fuerat in Adam.

Ideo, quantumcumque sit illuminatus quis lumine naturae et scientiae acquisitae, non potest intrare in se, ut in se ipso *delectetur in Domino*, nisi mediante Christo, qui dicit: *Ego sum*

ostium. Per me si quis introierit, salvabitur et ingredietur et egredietur et pascua inveniet. Ad hoc autem ostium non appropinquamus, nisi ipsum credamus, speremus et amemus. Necesse est igitur, si reintrare volumus ad fruitionem Veritatis tanquam ad paradisum, quod ingrediamur per fidem, spem et caritatem mediatoris Dei et hominum Iesu Christi, qui est tanquam *lignum vitae in medio paradisi*.

(3) Supervestienda est igitur imago mentis nostrae tribus virtutibus theologicis, quibus anima purificatur, illuminatur, et perficitur, et sic imago reformatur et conformis supernae Ierusalem efficitur et pars Ecclesiae militantis, quae est proles, secundum Apostolum, Ierusalem caelestis. Ait enim: *illa quae sursum est Ierusalem libera est, quae est mater nostra*. Anima igitur credens, sperans et amans Iesum Christum, qui est Verbum incarnatum, increatum et inspiratum, scilicet *via*, *veritas* et *vita*; dum per fidem credit in Christum tanquam in Verbum increatum, quod est Verbum et splendor Patris, recuperat spiritualem auditum et visum, auditum ad suscipiendum Christi sermones, visum ad considerandum illius lucis splendores. Dum autem spe suspirat ad suscipiendum Verbum inspiratum, per desiderium et affectum recuperat spiritualem olfactum.

Dum caritate complectitur Verbum incarnatum, ut suscipiens ab ipso delectationem et ut transiens in illud per exstaticum amorem, recuperat gustum et tactum. Quibus sensibus recuperatis, dum sponsum suum videt et audit, odoratur, gustat et amplexatur, decantare potest tanquam sponsa *Canticum canticorum*, quod factum fuit ad exercitium contemplationis

secundum hunc quartum gradum, quem *nemo* capit, *nisi qui accipit*, quia magis est in experientia affectuali quam in consideratione rationali. In hoc namque gradu, reparatis sensibus interioribus ad sentiendum summe pulcrum, audiendum summe harmonicum, odorandum summe odoriferum, degustandum summe suave, apprehendendum summe delectabile, disponitur anima ad mentales excessus, scilicet per devotionem, admirationem et exsultationem, secundum illas tres exclamationes, quae fiunt in *Canticis canticorum*. Quarum prima fit per abundantiam devotionis, per quam fit anima *sicut virgula fumi ex aromatibus, myrrhae et thuris*; secunda per excellentiam admirationis, per quam fit anima sicut *aurora, luna* et *sol*, secundum processum illuminationum suspendentium animam ad admirandum sponsum consideratum; tertia per superabundantiam exsultationis, per quam fit anima suavissimis delectationis deliciis affluens, innixa totaliter *super dilectum suum*.

(4) Quibus adeptis, efficitur spiritus noster *hierarchicus* ad conscendendum sursum secundum conformitatem ad illam Ierusalem supernam, in qua nemo intrat, nisi prius per gratiam ipsa in cor descendat, sicut vidit Ioannes in *Apocalypsi* sua. Tunc autem in cor descendit, quando per reformationem imaginis, per virtutes theologicas et per oblectationes spiritualium sensuum et suspensiones excessuum efficitur spiritus noster hierarchicus, scilicet purgatus, illuminatus et perfectus. Sic etiam gradibus novem ordinum insignitur, dum ordinate in eo interius disponitur nuntiatio, dictatio, ductio, ordinatio, roboratio, imperatio, susceptio, revelatio, unctio, quae gradatim correspondent novem

ordinibus Angelorum, ita quod primi trium praedictorum gradus respiciunt in mente humana naturam, tres sequentes industriam, et tres postremi gratiam. Quibus habitis, anima intrando in se ipsam, intrat in supremam Ierusalem, ubi ordines Angelorum considerans, videt in eis Deum, qui habitans in eis omnes eorum operatur operationes. Unde dicit Bernardus *ad Eugenium*, quod *Deus in Seraphim amat ut caritas, in Cherubim novit ut veritas, in Thronis sedet ut aequitas, in Dominationibus dominatur ut maiestas, in Principatibus regit ut principium, in Potestatibus tuetur ut salus, in Virtutibus operatur ut virtus, in Archangelis revelat ut lux, in Angelis assistit ut pietas*. Ex quibus omnibus videtur *Deus omnia in omnibus* per contemplationem ipsius in mentibus, in quibus habitat per dona affluentissimae caritatis.

(5) Ad huius autem speculationis gradum specialiter et praecipue adminiculatur consideratio sacrae *Scripturae* divinitus immissae, sicut philosophia ad praecedentem. Sacra enim Scriptura principaliter est de operibus reparationis. Unde et ipsa praecipue agit de fide, spe et caritate, per quas virtutes habet anima reformari, et specialissime de caritate. De qua dicit Apostolus, quod est *finis praecepti*, secundum quod est *de corde puro et conscientia bona et fide non ficta*. Ipsa est *plenitudo Legis*, ut dicit idem. Et Salvator noster asserit, totam Legem Prophetasque pendere in duobus praeceptis eiusdem, scilicet dilectione Dei et proximi; quae duo innuuntur in uno sponso Ecclesiae Iesu Christo, qui simul est proximus et Deus, simul frater et dominus, simul etiam rex et amicus, simul Verbum increatum et incarnatum, formator noster et reformator, ut

alpha et omega; qui etiam summus hierarcha est, purgans et illuminans et perficiens sponsam, scilicet totam Ecclesiam et quamlibet animam sanctam.

(6) De hoc igitur hierarcha et ecclesiastica hierarchia est tota sacra Scriptura, per quam docemur purgari, illuminari et perfici, et hoc secundum triplicem legem in ea traditam, scilicet naturae, Scripturae et gratiae; vel potius secundum triplicem partem eius principalem, legem scilicet Moysaicam purgantem, revelationem propheticam illustrantem et eruditionem evangelicam perficientem; vel potissimum secundum triplicem eius intelligentiam spiritualem: tropologicam quae purgat ad honestatem vitae; allegoricam, quae illuminat ad claritatem intelligentiae; anagogicam, quae perficit per excessus mentales et sapientiae perceptiones suavissimas, secundum virtutes praedictas tres theologicas et sensus spirituales reformatos et excessus tres supradictos et actus mentis hierarchicos, quibus ad interiora regreditur mens nostra, ut ibidem speculetur Deum *in splendoribus Sanctorum* et in eisdem tanquam in cubilibus *dormiat in pace et requiescat*, sponso adiurante, quod non excitetur, donec de eius voluntate procedat.

(7) Ex his autem duobus gradibus mediis, per quos ingredimur ad contemplandum Deum intra nos tanquam in speculis imaginum creatarum, et hoc quasi ad modum alarum expansarum ad volandum, quae tenebant medium locum, intelligere possumus, quod in divina manuducimur per ipsius animae rationalis potentias naturaliter insitas quantum ad earum operationes, habitudines et habitus scientiales; secundum quod apparet ex tertio gradu. Manuducimur etiam per ipsius

animae potentias reformatas, et hoc gratuitis virtutibus, sensibus spiritualibus et mentalibus excessibus; sicut patet ex quarto.

Manuducimur nihilominus per hierarchicas operationes, scilicet purgationis, illuminationis et perfectionis mentium humanarum, per hierarchicas revelationes sacrarum Scripturarum nobis per angelos datarum, secundum illud Apostoli, quod lex data est *per Angelos in manu Mediatoris*. Et tandem manuducimur per hierarchias et hierarchicos ordines, qui in mente nostra disponi habent ad instar supernae Ierusalem.

(8) Quibus omnibus luminibus intellectualibus mens nostra repleta, a divina Sapientia tanquam domus Dei inhabitatur, effecta Dei filia, sponsa et amica; effecta Christi capitis membrum, soror et coheres; effecta nihilominus Spiritus sancti templum, fundatum per fidem, elevatum per spem et Deo dedicatum per mentis et corporis sanctitatem. Quod totum facit sincerissima caritas Christi, quae *diffunditur in cordibus nostris per Spiritum sanctum, qui datus est nobis*, sine quo Spiritu non possumus scire secreta Dei. Sicut enim *quae sunt hominis* nemo potest scire *nisi spiritus hominis, qui est in illo; ita et quae sunt Dei nemo scit nisi spiritus Dei*. In caritate igitur radicemur et fundemur, ut possimus comprehendere cum omnibus Sanctis, quae sit longitudo aeternitatis, quae latitudo liberalitatis, quae sublimitas maiestatis et quod profundum sapientiae iudicantis.

Caput V. De speculatione divinae unitatis per eius nomen primarium, quod est *esse*

(1) Quoniam autem contingit contemplari Deum non solum extra nos et intra nos, verum etiam supra nos: extra per vestigium, intra per imaginem et supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen veritatis aeternae, cum *ipsa mens nostra inmediate ab ipsa veritate formetur*; qui exercitati sunt in primo modo intraverunt iam in *atrium* ante tabernaculum; qui vero in secundo, intraverunt in sancta; qui autem in tertio, intrat cum summo Pontifice in sancta sanctorum; ubi supra arcam sunt Cherubim gloriae obumbrantia propitiatorium; per quae intelligimus duos modos seu gradus contemplandi Dei invisibilia et aeterna, quorum unus versatur circa essentialia Dei, alius vero circa propria personarum.

(2) Primus modus primo et principaliter defigit aspectum in ipsum esse, dicens, quod *qui est* est primum nomen Dei. Secundus modus defigit aspectum in ipsum *bonum*, dicens, hoc esse primum nomen Dei. Primum spectat potissime ad *vetus* testamentum, quod maxime praedicat divinae essentiae unitatem; unde dictum est Moysi: *Ego sum qui sum;* secundum ad novum, quod determinat personarum pluralitatem, baptizando *in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*. Ideo magister noster Christus, volens adolescentem, qui servaverat

Legem, ad evangelicam levare perfectionem, nomen *bonitatis* Deo principaliter et praecise attribuit. *Nemo*, inquit, *bonus nisi solus Deus*. Damascenus igitur sequens Moysen dicit, quod *qui est* primum nomen Dei; Dionysius sequens Christum dicit, quod *bonum* est primum nomen Dei.

(3) Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga nonesse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de nonesse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur nonens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est actus purus. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est esse divinum.

(4) Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere. Sed sicut oculus intentus in varias colorum differentias lucem, per quam videt cetera, non videt, et si videt, non advertit; sic oculus

mentis nostrae, intentus in entia particularia et universalia, ipsum esse extra omne genus, licet primo occurrat menti, et per ipsum alia, tamen non advertit. Unde verissime apparet, quod *sicut oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestissima naturae*; quia assuefactus ad tenebras entium et phantasmata sensibilium, cum ipsam lucem summi esse intuetur, videtur sibi nihil videre; non intelligens, quod ipsa caligo summa est mentis nostrae illuminatio, sicut, quando videt oculus puram lucem, videtur sibi nihil videre.

(5) Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi, quod ipsum non potest cogitari ut ab alio acceptum; ac per hoc necessario cogitatur ut omnimode primum, quod nec de nihilo nec de aliquo potest esse. Quid enim est per se, si ipsum esse non est per se nec a se? Occurrit etiam tibi ut carens omnino nonesse ac per hoc ut nunquam incipiens, nunquam desinens, sed aeternum. Occurrit etiam tibi ut nullo modo in se habes, nisi quod est ipsum esse, ac per hoc ut cum nullo compositum, sed simplicissimum. Occurrit tibi ut nihil habens possibilitatis, quia omne possibile aliquo modo habet aliquid de nonesse, ac per hoc ut summe actualissimum. Occurrit ut nihil habens defectibilitatis, ac per hoc ut perfectissimum. Occurrit postremo ut nihil habens diversificationis, ac per hoc ut summe unum. Esse igitur, quod est esse purum et esse simpliciter et esse absolutum, est esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum.

(6) Et sunt haec ita certa, quod non potest ab intelligente ipsum esse cogitari horum oppositum, et unum necessario infert aliud. Nam quia simpliciter est esse, ideo simpliciter primum;

quia simpliciter primum, ideo non est ab alio factum, nec a se ipso potuit, ergo aeternum. Item, quia primum et aeternum; ideo non ex aliis, ergo simplicissimum. Item, quia primum, aeternum et simplicissimum; ideo nihil est in eo possibilitatis cum actu permixtum, et ideo actualissimum.

Item, quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum; ideo perfectissimum; tali omnino nihil deficit, neque aliqua potest fieri additio. Quia primum, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; ideo summe unum. Quod enim per omnimodam superabundantiam dicitur respectu omnium. *Quod etiam simpliciter per superabundantiam, dicitur, impossibile est, ut conveniat nisi uni soli*. Unde si Deus nominat esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum; impossibile est, ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum. *Audi,* igitur, *Israel, Deus tuus Deus unus est*. Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis aeternae lucis illustratione.

(7) Sed habes unde subleveris in admirationem. Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum. – Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis, dum ulterius vides, quia ideo est novissimum, quia primum. Quia enim est primum, omnia operatur propter se ipsum; et ideo necesse est, quod sit finis ultimus, initium et consummatio, alpha et omega. Ideo est praesentissimum, quia aeternum. Quia enim aeternum, non fluit ab alio nec deficit a se ipso nec decurrit ab uno in aliud: ergo

nec habet praeteritum nec futurum, sed esse praesens tantum. Ideo maximum, quia simplicissimum. Quia enim simplicissimum in essentia, ideo maximum in virtute, quia virtus, quanto plus est unita, tanto plus est infinita. – Ideo immutabilissimum, quia actualissimum. Quia enim actualissimum est, ideo est actus purus; et quod tale est nihil novi acquirit, nihil habitum perdit, ac per hoc non potest mutari. Ideo immensum, quia perfectissimum. Quia enim perfectissimum, nihil potest cogitari ultra ipsum melius, nobilius nec dignius, ac per hoc nihil maius; et omne tale est immensum. Ideo omnimodum, quia summe unum. Quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium; ac per hoc ipsum est universalis omnium causa efficiens, exemplans et terminans, sicut *causa essendi, ratio intelligendi et ordo vivendi*. Est igitur omnimodum non sicut omnium essentia, sed sicut cunctarum essentiarum superexcellentissima et universalissima et sufficientissima causa; cuius virtus, quia summe unita in essentia, ideo summe infinitissima et multiplicissima in efficacia.

(8) Rursus reverentes dicamus: quia igitur esse purissimum et absolutum, quod est simpliciter esse est primarium et novissimum, ideo est omnium origo et finis consummans. Quia aeternum et praesentissimum, ideo omnes durationes ambit et intrat, quasi simul existens earum centrum et circumferentia. Quia simplicissimum et maximum, ideo totum intra omnes et totum extra, ac per hoc est *sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam*. Quia actualissimum et immutabilissimum, ideo *stabile manens moveri dat universa*. Quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non

inclusum, extra omnia, non exclusum, supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum. Quia vero est summe unum et omnimodum, ideo est omnia in omnibus, quamvis omnia sint multa et ipsum non sit nisi unum; et hoc, quia per simplicissimam unitatem, serenissimam veritatem, sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc, ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, et hoc, quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum, sicut dictum est Moysi: *ergo ostendam tibi omne bonum.*

Caput VI. De speculatione beatissimae Trinitatis in eius nomine, quod est *bonum*

(1) Post considerationem essentialium elevandus est oculus intelligentiae ad contuitionem beatissimae Trinitatis, ut alter Cherub iuxta alterum statuatur. Sicut autem visionis essentialium ipsum esse est principium radicale et nomen, per quod cetera innotescunt; sic contemplationis emanationum ipsum bonum est principalissimum fundamentum.

(2) Vide igitur et attende quoniam optimum quod simpliciter est *quo nihil melius cogitari potest*; et hoc tale sic est, quod non potest recte cogitari non esse, quia omnino *melius est esse quam non esse*; sic est, quod non potest recte cogitari, quin cogitetur trinum et unum. Nam bonum dicitur *diffusivum sui*; summum igitur bonum summe diffusivum est sui. Summa autem diffusio non potest esse, nisi sit actualis et intrinseca, substantialis et hypostatica, naturalis et voluntaria, liberalis et necessaria, indeficiens et perfecta. Nisi igitur in summo bono aeternaliter esset productio actualis et consubstantialis, et hypostasis aeque nobilis, sicut est producens per modum generationis et spirationis ita quod sit aeternalis principii aeternaliter comprincipiantis ita quod esset dilectus et condilectus, genitus et spiratus, hoc est Pater et Filius et Spiritus sanctus; nequaquam esset summum bonum, quia non

summe se diffunderet. Nam diffusio ex tempore in creatura non est nisi centralis vel punctualis respectu immensitatis bonitatis aeternae; unde et potest aliqua diffusio cogitari maior illa, ea videlicet, in qua diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam. Non igitur summum bonum esset, si re, vel intellectu illa carere posset.

Si igitur potes mentis oculo contueri puritatem bonitatis, quae est actus purus principii caritative diligentis amore gratuito et debito et ex utroque permixto, quae est diffusio plenissimam per modum naturae et voluntatis, quae est diffusio per modum Verbi, in quo omnia dicuntur, et per modum doni, in quo cetera dona donantur; potes videre, per summam boni communicabilitatem necesse esse Trinitatem Patris et Filii et Spiritus sancti. In quibus necesse est propter summam bonitatem esse summam communicabilitatem, et ex summa communicabilitate summam consubstantialitatem, et ex summa consubstantialitate summam configurabilitatem, et ex his summam coaequalitatem, ac per hoc summam coaeternitatem, atque ex omnibus praedictis summam cointimitatem, qua unus est in altero necessario per summam circumincessionem et unus operatur cum alio per omnimodam indivisionem substantiae et virtutis et operationis ipsius beatissimae Trinitatis.

(3) Sed cum haec contemplaris, vide, ne te existimes comprehendere incomprehensibilem. Habes enim adhuc in his sex conditionibus considerare quod vehementer in stuporem admirationis inducit oculum mentis nostrae. Nam ibi est summa communicabilitas cum personarum proprietate, summa consubstantialitas cum hypostasum pluralitate, summa

configurabilitas cum discreta personalitate, summa coaequalitas cum ordine, summa coaeternitas cum emanatione, summa cointimitas cum emissione. Quis ad tantorum mirabilium aspectum non consurgat in admirationem? Sed haec omnia certissime intelligimus esse in beatissima Trinitate, si levamus oculos ad superexcellentissimam bonitatem. Si enim ibi est summa communicatio et vera diffusio, vera est ibi origo et vera distinctio; et quia totum communicatur, non pars; ideo ipsum datur, quod habetur, et totum: igitur emanans et producens et distinguuntur proprietatibus, et sunt essentialiter unum. Quia igitur distinguuntur proprietatibus, ideo habent personales proprietates et hypostasum pluralitatem et originis emanationem et ordinem non posterioritatis, sed originis, et emmissionem non localis mutationis, sed gratuitate inspirationis, per rationem auctoritatis producentis, quam habet mittens respectu missi. Quia vero sunt unum substantialiter, ideo oportet, quod sit unitas in essentia et forma et dignitate et aeternitate et existentia et incircumscriptibilitate. Dum ergo haec per se singillatim consideras, habes unde veritatem contempleris; dum haec ad invicem confers, habes unde in admirationem altissimam suspendaris: et ideo, ut mens tua per admirationem in admirabilem ascendat contemplationem, haec simul sunt consideranda.

(4) Nam et Cherubim hoc designant, quae se mutuo aspiciebant. Nec hoc vacat a mysterio, quod respiciebant *se versus vultibus in propitiatorium*, ut verificetur illud quod dicit Dominus in Ioanne: *haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* Nam

admirari debemus non solum conditiones Dei essentiales et personales in se, verum etiam per comparationem ad supermirabilem unionem Dei et hominis in unitate personae Christi.

(5) Si enim Cherub es essentialia Dei contemplando, et miraris, quia simul est divinum esse primum et novissimum, aeternum et praesentissimum, simplicissimum et maximum seu incircumscriptum, totum ubique et nunquam comprehensum, actualissimum et nunquam motum, perfectissimum et nihil habens superfluum nec diminutum, et tamen immensum et sine termino infinitum, summe unum, et tamen omnimodum, ut omnia in se habens, ut omnis virtus, omnis veritas, omne bonum; respice ad propitiatorium et mirare, quod in ipso principium primum iunctum est cum postremo, Deus cum homine sexto die formato, aeternum iunctum est cum homine temporali, in plenitudine temporum de Virgine nato, simplicissimum cum summe composito, actualissimum cum summe passo et mortuo, perfectissimum et immensum cum modico, summe unum et omnimodum cum individuo composito et a ceteris distincto, homine scilicet Iesu Christo.

(6) Si autem alter Cherub es personarum propria contemplando, et miraris, communicabilitatem esse cum proprietate, consubstantialitatem cum pluralitate, configurabilitatem cum personalitate, coaequalitatem cum ordine, coaeternitatem cum productione, cointimitatem cum emissione, quia Filius missus est a Patre, et Spiritus sanctus ab utroque, qui tamen semper est cum eis et nunquam recedit ab eis; respice in propitiatorium et mirare, quia in Christo stat

personalis unio cum trinitate substantiarum et naturarum dualitate; stat omnimoda consensio cum pluralitate voluntatum, stat Dei et hominis compraedicatio cum pluralitate proprietatum, stat coadoratio cum pluralitate nobilitatum, stat coexaltatio super omnia cum pluralitate dignitatum, stat condominatio cum pluralitate potestatum.

(7) In hac autem consideratione est perfectio illuminationis mentis, dum quasi in sexta die videt hominem factum *ad imaginem Dei*. Si enim imago est similitudo expressiva, dum mens nostra contemplatur in Christo Filio Dei, qui est imago Dei invisibilis per naturam, humanitatem nostram tam mirabiliter exaltatam, tam ineffabiliter unitam, videndo simul in unum primum et ultimum, summum et imum, circumferentiam et centrum, *alpha et omega*, causatum et causam, Creatorem et creaturam, *librum* scilicet *scriptum intus et extra*; iam pervenit ad quandam rem perfectam, ut cum Deo ad perfectionem suarum illuminationum in sexto gradu quasi in sexta die perveniat, nec aliquid iam amplius restet nisi dies requiei, in qua per mentis excessum requiescat humanae mentis perspicacitas *ab omni opere, quod patraret.*

Caput VII. De excessu mentali et mystico, in quo requies datur intellectui, affectu in Deum per excessum totaliter transeunte

(1) His igitur sex considerationibus excursis tanquam sex gradibus throni veri Salomonis, quibus pervenitur ad pacem, ubi verus pacificus in mente pacifica tanquam in interiori Hierosolyma requiescit; tanquam etiam sex alis Cherub, quibus mens veri contemplativi plena illustratione supernae sapientiae valeat sursum agi; tanquam etiam sex diebus primis, in quibus mens exercitari habet, ut tandem perveniat ad sabbatum quietis; postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae; cum tantum in sexto gradu ad hoc pervenerit, ut speculetur in principio primo et summo et mediatore Dei et hominum, Iesu Christo, ea quorum similia in creaturis nullatenus reperiri possunt, et quae omnem perspicacitatem humani intellectus excedunt: restat, ut haec speculando transcendat et transeat non solum mundum istum sensibilem, verum etiam semetipsam; in quo transitu Christus est *via* et *ostium*, Christus est *scala* et *vehiculum* tanquam

propitiatorium super arcam Dei collocatum et *sacramentum a saeculis absconditum*.

(2) Ad quod propitiatorium qui aspicit plena conversione vultus, aspiciendo eum in cruce suspensum per fidem, spem et caritatem, devotionem, admirationem, exsultationem, appretiationem, laudem et iubilationem; *pascha*, hoc est transitum, cum eo facit, ut per virgam crucis transeat mare rubrum, ab Aegypto intrans desertum, ubi gustet *manna absconditum*, et cum Christo requiescat in tumulo quasi exterius mortuus, sentiens, tamen, quantum possibile est secundum statum viae, quod in cruce dictum est latroni cohaerenti Christo: *hodie mecum eris in paradiso*.

(3) Quod etiam ostensum est beato Francisco, cum in excessu contemplationis in monte excelso ubi haec, quae scripta sunt, mente tractavi apparuit Seraph sex alarum in cruce confixus, ut ibidem a socio eius, qui tunc cum eo fuit, ego et plures alii audivimus; ubi in Deum transiit per contemplationis excessum; et positus est in exemplum perfectae contemplationis; sicut prius fuerat actionis, tanquam alter Iacob et Israel, ut omnes viros vere spirituales Deus per eum invitaret ad huiusmodi transitum et mentis excessum magis exemplo quam verbo.

(4) In hoc autem transitu, si sit perfectus, oportet quod relinquantur omnes intellectuales operationes, et apex affectus totus transferatur et transformetur in Deum. Hoc autem est mysticum et secretissimum, quod *nemo novit, nisi qui accipit*, nec accipit nisi qui desiderat, nec desiderat nisi quem ignis Spiritus sancti medullitus inflammat, quem Christus misit in

terram. Et ideo dicit Apostolus, hanc mysticam sapientiam esse per Spiritum sanctum revelatam.

(5) Quoniam igitur ad hoc nihil potest natura, modicum potest industria, parum est dandum inquisitioni, et multum unctioni; parum dandum est linguae, et plurimum internae laetitiae; parum dandum est verbo et scripto, et totum Dei dono, scilicet Spiritui sancto; parum aut nihil dandum est creaturae, et totum creatrici essentiae, Patri et Filio et Spiritui sancto, dicendo cum Dionysio ad Deum Trinitatem: *Trinitas superessentialis et superdeus et superoptime Christianorum inspector theosophiae, dirige nos in mysticorum eloquiorum superincognitum et superlucentem et sublimissimum verticem; ubi nova et absoluta et inconversibilia theologiae mysteria secundum superlucentem absconduntur occulte docentis silentii caliginem in obscurissimo, quod est supermanifestissimum, supersplendentem, et in qua omne relucet, et invisibilium super-bonorum splendoribus superimplentem invisibiles intellectus*. Hoc ad Deum. Ad amicum autem cui haec scribuntur, dicatur cum eodem: *Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes et sensibilia et invisibilia et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu, ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes*.

(6) Si autem quaeras, quomodo haec fiant, interroga gratiam, non doctrinam; desiderium, non intellectum; gemitum orationis,

non studium lectionis; sponsum, non magistrum; Deum, non hominem; caliginem, non claritatem; non lucem, sed ignem totaliter inflammantem et in Deum excessivis unctionibus et ardentissimis affectionibus transferentem. Qui quidem *ignis* Deus est, et huius *caminus est in Ierusalem*, et Christus hunc accendit in fervore, suae ardentissimae passionis, quam solus ille vere percipit, qui dicit: *Suspendium elegit anima mea, et mortem ossa mea*. Quam mortem qui diligit videre potest Deum, quia indubitanter verum est: *Non videbit me homo et vivet*.

Moriamur igitur et ingrediamur in caliginem, imponamus silentium sollicitudinibus, concupiscentiis et phantasmatibus; transeamus cum Christo crucifixo *ex hoc mundo ad Patrem*, ut, ostendo nobis Patre, dicamus cum Philippo: *sufficit nobis*; audiamus cum Paulo: *Sufficit tibi gratia mea;* exultemus cum David dicentes: *Defecit caro mea et cor meum, Deus cordis mei et pars mea Deus in aeternum. Benedictus Dominus in aeternum, et dicet omnis populus: Fiat, fiat*. Amen.

Note

Prolog

1. *Iacob* 1, 17. Trimiterea la acest pasaj neotestamentar este, de fapt, o cheie de lectură a tratatului care avertizează cititorul asupra orientării autorului şi a opţiunilor sale teologico-filosofice. Cu aceeaşi trimitere debutează tratatul *De reductione artium ad theologiam* (*Despre reducerea artelor la teologie*). Dacă aici luminile divine sunt sprijinul ascensiunii sufletului către natura divină, acolo ele sunt temeiul cunoaşterii şi diviziunii ştiinţelor. Natura comună a celor două funcţii se sprijină pe teoria augustiniană a iluminării divine prezentată în *Despre Treime*, conform căreia speciile inteligibile ale cunoaşterii sunt iluminate divin în vederea actualizării lor în cadrul experienţei. Ele sunt compatibile, pentru întreaga tradiţie franciscană a epistemologiei (Henri din Gand, Duns Scotus, Mathaeus de Aquasparta etc.), cu ideea avicenniană din *Despre suflet*, I, 5, a naturii divine *dătătoare de forme*, analogice luminilor din *Epistola lui Iacob* (A.B.).
2. *Psalmi*, 119, 7.
3. *Psalmi*, 121, 6.

4. *Psalmi*, 75, 3. Primul paragraf al tratatului insistă asupra conceptului de *pace*, subliniind modul în care el este un scop al omului creştin în general, dar şi o trăsătură proprie a regulilor de contemplaţie franciscană. Constructul conceptual al păcii, regăsit în primul enunţ al rugăciunii pe care tradiţia Ordinului o atribuie lui Francisc însuşi (*fac nos, Domine, instrumenta pacis tuae* – „fă din noi, Doamne, instrumente ale păcii tale"), este definit pe parcursul acestui tratat ca scop al sufletului în cautarea naturii divine. Este însă interesant de urmărit cum Bonaventura, în efortul său de integrare a diferitelor constructe filosofice cu care intră în contact, gândeşte conceptul de pace la diferite nivele, punând, de pildă, teorii aristotelice să o confirme: în *Despre reducerea artelor la teologie,* 8, el foloseşte teoria cunoaşterii prin intermediar preluată de la Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, modificând-o în direcţia obţinerii, alături de subiectul receptor, mediu al receptării, a unei desfătări (*oblectamentum*) care oferă subiectului prilejul unei opriri, analoagă păcii interioare stabilite ca scop ultim al oricărui urcuş spiritual. Însă pacea corespunde, teologic, în sensul ei cel mai profund, centrării culturii Şcolii franciscane pe persoana lui Christos, rezultat al Imaculatei Concepţiuni şi mod suprem al lui Dumnezeu de a se exprima în calitate de Cuvânt şi de a se odihni, în cele din urmă, în sine. Pentru trăsăturile spiritualităţii franciscane, vezi Luc Mathieu, *„Franciscaine (Spiritualité)"*, în C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink (eds.), *Dictionnaire du Moyen Âge*, Quadrige, PUF, Paris, [2002], ed. a III-a, 2009, pp. 554-556 (A.B.).

5. Anul 1259, când Bonaventura este ales ministru general al Ordinului minoriţilor (*Ordo Fratrum Minorum*), întemeiat în anul 1209 de către Francisc din Assisi (F.-R.H.).
6. Retragerea pe munte poate fi înţeleasă ca figură simbolică a retragerii pentru iniţiere, de regăsit în diferite ocurenţe fundamentale ale istoriei culturii, de la Moise la Francisc din Assisi, de la Zarathustra la Petrarca, şi pentru o reevaluare a valorilor şi indicarea unei căi a urcuşului spiritual. Serafimul cu şase aripi, figură centrală în tratatul lui Bonaventura, apare şi în „Prologul” la *Legenda maior*, prezentată de Bonaventura la Capitolul general franciscan de la Pisa din 1263 ca formulă acceptabilă oficial a vieţii Sfântului. Îngerul care a făcut obiectul viziunii lui Francisc este identificat de Bonaventura mai întâi cu Francisc însuşi, iar apoi cu îngerul din *Apocalipsa*, 7, 2, ridicat din Răsărit şi simbol al unei lumi noi. Acest înger, cu cele şase aripi ale sale, ca toţi serafimii, este o figură centrală în tratatul de faţă, în măsura în care articulează treptele *itinerariului*, ordinea ştiinţelor etc. Este însă important de reţinut faptul că, în viziunea lui Gioacchino da Fiore şi a franciscanilor care, probabil, l-au urmat, acest înger simbolizează debutul unei a treia perioade a istoriei, aceea a Duhului, urmând uneia vetero-testamentare, a Tatălui, şi uneia neotestamentare, a Fiului. Urme ale acestei identificări se regăsesc însă în tot paragraful de faţă în dubla poziţie a lui Francisc în cadrul viziunii lui Bonaventura: pe de o parte, Bonaventura vede *acelaşi* înger pe care îl văzuse Francisc, pe de alta, vede acest înger *şi pe Francisc* resorbit în înger. Ceea ce „vede”, de fapt, Bonaventura, este propria

intenţie istorică: aceea de a-l asimila pe Francisc unui simbol şi de a da Ordinului o identitate spirituală prin mutarea dintre oameni între simboluri a lui Francisc din Assisi. Este de reţinut rolul lui Bonaventura de cenzor al pluralităţii *Vieţilor* lui Francisc care ameninţau implicit receptarea coerentă a Ordinului în peisajul confesional al secolului al XIII-lea: pentru contextul franciscan al stabilirii hagiografiei sfântului, vezi introducerea Luciei Mamulea la Bonaventura, *Viaţa Sfântului Francisc*, Serpol, 1992, dar şi J. le Goff, *Sfântul Francisc din Assisi*, trad. de Mihai Ungurean, Polirom, Iaşi, 2000, pp. 33 sqq. Ambele surse subliniază modul în care, prin *Legenda maior*, Bonaventura a operat un adevărat act de cenzură a biografiilor Sfântului Francisc care circulau în acea perioadă, lăsând să se distrugă documente de o importanţă istorică inestimabilă şi transformând amintirea lui Francisc într-un simbol convenţional şi util mişcării franciscane din timpul său (A.B.).

7. II *Corinteni*, 12, 2.
8. *Galateni*, 2, 19.
9. Francisc din Assisi a murit în 1226 şi a fost canonizat în 1228; textul se referă la perioada cuprinsă între anii 1224 şi 1226 (F.-R.H.).

Paragraful dezvoltă o analogie (şi implicit o succesiune) între Christos, Pavel, Francisc şi Bonaventura însuşi, în care cel dintâi este model, iar ceilalţi trei devin, din modelaţi, modelul însuşi, prin asimilarea în Christos. Imaginea este o dezvoltare hiperbolică a analogiei din paragraful precedent între Bonaventura şi Francisc (A.B.).

10. *Ioan*, 10, 1.
11. *Ioan*, 10, 9.
12. *Apocalipsa*, 22, 14.
13. *Daniel*, 9, 23.
14. *Psalmi*, 37, 9.
15. Concept fundamental al tratatului, *speculatio* („oglindire”, „reflectare”), defineşte modul fundamental al ascensiunii sufletului spre natura divină, conform căruia orice urcuş presupune, de fapt, o coborâre prealabilă a naturii divine pe care sufletul o oglindeşte în propria natură pentru a putea urca spre ea. Fundamentul acestei analogii între suflet şi natura divină are la bază conceptele de *chip* şi *asemănare* ale *Genezei*, 1, 26, dar şi ideea augustiniană a asemănării facultăţilor sufletului cu Treimea persoanelor divine, care moşteneşte principiul plotinian al convertibilităţii etajelor divine ale lumii în funcţii ale sufletului (*Enneade*, V, 1, 10) (A.B.).
16. În limba latină *circumspectio, -onis* < *circumspicio, -ere, -spexi, -spectum* este compus din prepoziţia *circum* („în jurul”) şi verbul *specio* sau *spicio, -ere, spexi, spectum* („a vedea”, „a privi”). Termenul *circumspectio, -onis* înseamnă „luare-aminte”, „precauţie”, „băgare de seamă”, dar în acest context sensul este de „observare”, „privire cuprinzătoare care îl contemplă pe Dumnezeu prin intermediul extazului” (F.-R.H.).
17. Pasajul se referă la I *Corinteni*, 13 (F.-R.H.).
18. *Compunctio* („împunsătura inimii”) este un termen care aminteşte de *Meditaţiile spirituale* ale lui Hugo din Saint-

Victor. În *Despre cele cinci septene*, el consideră „împunsătura inimii” ca o formă fundamentală de marcare a absenţei lui Dumnezeu din sufletul îndurerat şi conştient de această absenţă; vezi Hugo din Saint-Victor, *Meditaţii spirituale*, traducere din limba latină de Miruna şi Bogdan Tătaru-Cazaban, notă istorică, comentarii şi studiu de Bogdan-Tătaru Cazaban, Editura Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2005, pp. 96 şi 108 (A.B.).

19. *Psalmi*, 44, 8.
20. *Psalmi*, 33, 8: „gustaţi şi vedeţi că bun este Domnul”.
21. În textul latin: *speculum exterius propositum, nisi speculum mentis nostrae* – joc de cuvinte intraductibil în limba română, *speculum… speculum*; în primul caz, termenul înseamnă „reflectare” sau actul de a reflecta asupra unui anumit aspect, iar în al doilea caz sugerează „reflexia” sau acţiunea unei oglinzi de a reflecta o imagine (A.B.).
22. Termenul *insignitam* reprezintă participiul perfect pasiv al verbului *insignio, -ire, -ivi (-ii), -itum*, care înseamnă „a marca printr-un semn”, „a distinge”, „a deosebi”, „a scoate în evidenţă”. Titlul se referă la al treilea mod de a-l contempla pe Dumnezeu în lumea creată, adică prin observarea atentă a minţii umane şi a puterilor sale (intelectivă, deliberativă şi electivă), ca semne ale Creatorului imprimate în creaţia sa (F.-R.H.).

Capitolul I. Despre treptele înălţării spre Dumnezeu şi despre reflectarea lui cu ajutorul urmelor sale din

univers

23. *Psalmi*, 83, 6.

24. Expresia are un traseu istoric mai lung, începând cu Epicur, în *Gnomologicum Vaticanum*, 42, Cicero, *Tusculanae disputationes*, III, 18, 40, sau *De finibus*, II, 27, 88. Ea a fost moştenită de Bonaventura, probabil şi prin inspiraţie indirectă augustiniană (*De doctrina christiana*, I, 3) sau boethiană (*De consolatione Philosophiae*, III, prosa II), şi apare *ad litteram* la Toma din Aquino, *Summa theologica*, Ia IIae, q. 3, a. 1, ad 2 (A.B.).

25. Bonaventura interpretează în acest fragment versetul din *Psalmi,* 83, 6, referindu-se la termenii „fericire", „ajutor" şi la sintagma „vale a lacrimilor" (F.-R.H.).

26. *Psalmi*, 85, 11.

27. Fiind creat, sufletul raţional se supune timpului înţeles ca *ev* (*aevum*) de către Bonaventura. Evul este măsura duraţională a substanţelor spirituale, iar obiectul măsurat de el se numeşte *evitern* (F.-R.H.).

28. Asemenea fragmentului precedent, şi acesta este o interpretare a unui verset: *Psalmi*, 85, 11 (F.-R.H.).

29. *Exod*, 3, 18.

30. Pasajul face trimitere aluzivă la teoria triplei stări a universalului, care apare în comentariile lui David, Elias şi Ammonius la *Isagoga* lui Porfir. Această teorie a cunoscut mai multe variante în cultura medievală arabo-latină, iar prezenta versiunea este adaptată de Bonaventura exigenţelor sale teologice: universalul există în lucrurile modelate, în mintea divină care se manifestă sub forma Cuvântului (şi de aceea

ea este Christos şi este numită *artă a Tatălui*) şi în mintea umană care ajunge să reflecte această artă prin provocarea unei întâlniri între inspiraţia divină şi experienţa sensibilă şi intelectuală a abstragerii universalului. Pentru o expunere a teoriilor medievale ale triplei stări a universalului, vezi Alain de Libera, *Cearta universaliilor*, Amarcord, Timişoara, 1998, pp. 102-108 (A.B.).

31. *Geneza*, 1, 3 *sqq*.

32. Substantivul *aspectus* sau *adspectus, -us* („vedere”, „privire”; „înfăţişare”, „aspect”, „prezenţă”, „apariţie”) face parte din familia lexicală a verbului *specio* sau *spicio, -ere, spexi, spectum*. Sintagma se referă la acele trei trepte primordiale prin care putem ajunge la Dumnezeu, care sugerează trei moduri prin care îl putem cunoaşte: cele cinci simţuri, duhul şi mintea (F.-R.H.).

33. Aşa cum se poate observa, termenul *mens* apare de două ori în acest capitol: prima oară pentru a semnifica totalitatea facultăţilor psihice angajate în căutarea divină, iar în final facultatea inspirată angajată în cautarea lui. Această dublă definiţie stă la baza înţelegerii termenului principal din titlul acestui tratat (A.B.).

34. *Marcu*, 12, 30; *cf*. *Matei*, 22, 37; *Luca*, 10, 27.

35. *Apocalipsa*, 1, 8.

36. Sintagma *minor mundus* îl defineşte pe om în comparaţie cu *universus mundus* sau creaţia celor cinci zile anterioare creării omului. De aici şi metafora *lumea ca o carte deschisă* în care putem citi ordinea şi voinţa divină, căci tot ce poate fi observat în universul creat după anumite principii se

regăseşte la nivel redus în om perceput ca microcosmos (F.-R.H.).

37. III *Regi*, 10, 19.

38. *Isaia*, 6, 2.

39. *Exod*, 24, 16.

40. Verbul *transfiguro, -are, -avi, -atum* („a transforma”, „a schimba”, „a preface”) este compus din prepoziţia *trans* care se traduce prin „peste”, „dincolo” şi verbul *figuro, -are, -avi, -atum* care înseamnă „a forma”, „a-şi închipui”, „a reprezenta”, „a transforma”, „a da o formă”, „a figura”; „a exprima în figuri”. Pasajul se referă la textul *Evangheliei după Matei* în care Iisus le dezvăluie ucenicilor Petru, Iacob şi Ioan o formă a naturii sale divine manifestată prin slavă, pe cât le este posibil oamenilor a o cuprinde: „a strălucit faţa Lui ca soarele, iar veşmintele Lui s-au făcut albe ca lumina” (17, 2). Verbul exprimă tocmai faptul că Iisus şi-a schimbat înfăţişarea într-o variantă spiritualizată a trupului, dincolo de trupul uman comun, prefigurând atât învierea sa, cât şi pe cea a tuturor oamenilor la Judecata de Apoi (F.-R.H.).

41. *Matei*, 17, 1 sq.

42. În limba latină *synderesis* este un termen transliterat din limba greacă συντήρησις < συτηρεῖν („a veghea”, „a privi atent, cu grijă”) şi înseamnă „privire atentă”. Pentru Bonaventura, ea reprezintă o înclinaţie naturală a voinţei spre ceea ce este bine din punct de vedere moral. Este legea dublă a binelui sădită în natura umană pentru: 1) a judeca în mod corect (puterea morală a conştiinţei) şi 2) a dori binele, a îndemna la bine. Ieronim vorbea despre *scintilla*

conscientiae, din care *răsare lumina conştiinţei*, iar Toma din Aquino va considera că *synderesis* şi *conscientia* aparţin intelectului (Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, Berlin, 1904). În *Dicţionarul explicativ al limbii române,* termenul *sindereză* este definit ca „facultatea care face posibilă distingerea binelui de rău” (în cadrul filosofiei medievale), iar în sens livresc, „conştiinţă de sine, capacitate de a distinge, de a face conexiuni”. Am preferat redarea termenului în forma *syndereză* pentru a evidenţia etimologia acestuia făcând referire la prepoziţia greacă *σύν* („cu”, „împreună”) (F.-R.H.).

43. *Geneza*, 2, 15. Substantivul *paradisus, paradisi* provine din persanul *pardec* şi a fost transliterat din limba greacă παράδεισος. Sensul oriental al termenului era de „teren de vânătoare” sau „grădină în care erau adunate animale sălbatice pentru a fi vânate”. Ulterior, cuvântul a căpătat semnificaţie religiosă, definind grădina în care a fost aşezat omul după ce a fost creat şi din care a fost alungat după căderea în păcat. În română, termenul s-a impus pe filieră slavă: *rai* din sl. *Raj* (F.-R.H.).

44. I *Corinteni*, 1, 30.

45. Termenul *incarnatus* se referă la Iisus Hristos şi la modul în care şi-a asumat natura umană prin actul întrupării, fiind şi Dumnezeu, şi om fără ca una dintre cele două naturi să o absoarbă pe cealaltă. Restabilirea naturii umane afectată de căderea în păcat realizată de Christos va contura diferenţa *încarnare-întrupare*. Termenul *încarnare* trimite la o formă de necesitate care supune nivelul fizico-material, spre

deosebire de *întrupare* care exprimă voinţa şi libertatea unei alegeri asumate în mod conştient. În religia creştină, actul întrupării dobândeşte un caracter soteriologic: pentru că Christos s-a făcut om, omul se poate desăvârşi, mântui printr-o alegere liberă a căii christice, care presupune conştientizarea greşelilor şi dorinţa de îndreptare. Trupul presupune o legătură indisolubilă între materia corporală şi duh, accepţie ce anulează perspectiva dualistă cu privire la alcătuirea fiinţei umane care încetează să mai fie considerată un amestec dintre corp şi duh, fiind recunoscută şi afirmată ca trup (*cf.* Michel Henry, *Întrupare – o filosofie a trupului*, trad. de Ioan I. Ică jr., Editura Deisis, Sibiu, 2003) (F.-R.H.).

46. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia mistică*, 3.

47. A se observa corelaţia *deformante-reformantem*: greşeala sau păcatul care deformează natura umană şi harul care o reformează spre desăvârşire (F.-R.H.).

48. Pentru originea acestui concept, vezi Anselm de Canterbury, *Despre libertatea alegerii*, trad. de L. Maftei, Polirom, Iaşi, 2006.

49. *Psalmi*, 83, 8. Întregul paragraf conţine un mesaj propriu culturii franciscane în atitudinea sa faţă de lumea sensibilă: pentru a accede la Dumnezeu, aceasta nu trebuie repudiată sau ignorată, ci *experimentată*, dar în prezenţa harului. Legitimarea teologică a experienţei sensibile trece, în istoria culturală a ideii de experienţă, prin această notă proprie a culturii franciscane (A.B.).

50. *Geneza*, 28, 12; *Exod*, 13, 3.

51. *Ioan*, 13, 1.

52. *Ecleziasticul*, 24, 21.
53. *Înţelepciunea lui Solomon*, 13, 5.
54. Folosirea termenului *intellectualis* în acest context nu are nici o legătură cu semnificaţia contemporană a activităţii intelectuale. Este vorba, în realitate, de denumirea unui stadiu contemplativ al minţii, aflat în plină cunoaştere a ideilor divine. Termenul provine din traducerile latine ale *Corpus dionisiacum* (A.B.).
55. *Înţelepciunea lui Solomon*, 11, 21.
56. *Evrei*, 11, 3.
57. Pasajul, unul dintre cele mai importante ale întregului tratat, ascunde probabil una dintre urmele influenţei lui Gioacchino da Fiore asupra culturii franciscane, prin afirmarea unui timp al harului, deosebit de cel al Tatălui sau al Fiului. Fireşte, acesta nu se confundă cu timpul Sfântului Duh, însă tripartiţia este totuşi de sorginte ioachimită (A.B.).
58. Afirmaţia are o natură dublă: pe de o parte, ea susţine existenţa unui sfârşit al timpului, consacrat judecăţii; pe de alta, enunţul ar putea fi considerat şi o luare de poziţie a lui Bonaventura în problema demonstrabilităţii eternităţii lumii, în care el concede, aici, că finitudinea ei este un obiect al credinţei, deşi în *Comentariul* său *la Sentinţele lui Petrus Lombardus*, II, 1, 1, 2 (ed. Quarrachi, 1885, vol. II, pp. 19-24), susţine demonstrabilitatea intratemporală a creaţiei (A.B.).
59. Succesiunea verbelor trimite la triada celor trei nume divine din Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*: fiinţa, viaţa şi înţelegerea. Pentru triada *esse*, *vivere*,

intelligere şi cariera ei în cadrul neoplatonismului, vezi şi Augustin, *De Trinitate*, VI, 10, 11, dar şi David Bell, „*Esse, Vivere, Intelligere*: The Noetic Triad and the Image of God”, în *Recherches de théologie ancienne et médiévale*, 52 (1985), pp. 13-25 (A.B.).

60. Termenul *essentia, -ae* face parte din familia lexicală a verbului *esse*; în cazul acestui tratat, el suferă o contaminare semantică între două câmpuri determinate: pe de o parte, sensul augustinian de „fiinţă”, ca fapt de a fi al naturii divine, şi sensul de natură, opusă accidentului, sens cu care Bonaventura a întâlnit, probabil, termenul în mediul universitar al peripatetismului latin. Cu această precizare, am păstrat aici, pentru claritate terminologică, traducerea prin „esenţă” (A.B.).

61. Termenul *complexio, -onis* („*îmbinare*”, „*unire*”) desemnează în filosofia naturală combinarea aspectelor (cald, uscat, rece, umed) care constituiau corpul unei plante sau al unui animal (F.-R.H.).

62. Aluzie polemică la pseudoaristotelicul *Liber de causis*, prop. 92: *Omnis intelligentia plena est formis* (F.-R.H.).

63. *Rationes seminales* („raţiunile seminale”) reprezintă sintagma latină pentru grecescul λόγοι σπερματικοί, concept stoic ce desemnează *logos*-ul ca entitate unificată ce deţine, similar seminţei animale, puterile germinative pentru specimenele tuturor indivizilor. Aceşti *logoi* individuali sunt nepieritori, supravieţuind conflagraţiei ciclice care mistuie *kosmos*-ul şi alcătuiesc pepiniera *kosmos*-ului următor. Deşi au un caracter paradigmatic, par a fi de inspiraţie aristotelică

(sunt imanenţi materiei), şi nu platonică. La Plotin, aceştia reprezintă cauza mişcării pentru *psyche* (ψυχὴ), conţin toate detaliile făpturilor, constituind raţiunile deosebirilor dintre indivizi; pentru că sunt lipsiţi de întindere, sunt individualizaţi doar de materia în care sălăşluiesc (Francis E. Peters, *Termenii filozofiei greceşti*, trad. de Drăgan Stoianovici, Humanitas, Bucureşti, 2007). În lucrarea *A doua apologie*, Iustin Martirul şi Aristotel spun despre raţiunile seminale că „sunt similare adevărului Cuvântului, adică o sămânţă din care fiecare om a primit o mică parte” (F.-R.H.).

64. Augustin, *De civitate Dei*, VIII, c. 4.

65. *Proverbe*, 22, 17.

66. Expresia *orbis terrarum* a fost deja consacrată în latina clasică cu sensul unitar de „întregul univers”. Traducerea noastră perifrastică redă muzicalitalitatea frazei bonaventuriene (F.-R.H.).

67. *Înţelepciunea lui Solomon*, 5, 21.

68. *Psalmi*, 91, 5.

69. *Psalmi*, 103, 24.

Capitolul al II-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu în urmele sale din această lume sensibilă

70. Teoria omului ca *microcosmos* a fost transmisă Evului Mediu pe multiple căi, de la versiunea şi comentariul lui Chalcidius la dialogul *Timaios* al lui Platon până la *Comentariul la Visul lui Scipio* al lui Macrobius. Ideea a avut

parte de un larg uzaj în secolul al XII-lea, de la chartrezi (se poate vedea, ca exemplu, *Cosmografia* lui Bernardus Silvestris) şi până la viziunile şi picturile Hildegardei von Bingen, fiind un loc comun al reprezentărilor medievale despre om (A.B.).

71. *Evrei*, 1, 14. Opoziţia din acest paragraf între filosofi şi teologi nu se referă la domenii diferite sau la grupuri distincte, ci este o chestiune de tradiţie: în privinţa îngerilor ca motoare ale universului, filosofii, în general, de tradiţie peripatetizantă greco-arabă, au un limbaj analogic celui al teologilor, care sunt reprezentanţi, de obicei, ai tradiţiei Părinţilor greci şi latini ai Bisericii (A.B.).

72. Aristotel, *Despre suflet*, II, 6, 418a 15.

73. Aristotel, *Fizica*, VII, 1, 241b 24.

74. Aşa cum se poate remarca, Bonaventura combină o tradiţie atomistă („corpurile simple" amintesc de Lucreţiu) a teoriilor cunoaşterii cu o teorie a percepţiei prin intermediar, de factură aristotelică (A.B.).

75. Aristotel, *Despre suflet*, II, 7, 418a 27 *sqq*., unde Aristotel foloseşte teoria existenţei unui intermediar în cazul tuturor actelor sensibilităţii şi intelectului. Folosirea acestei teorii este însă diferită ca sens la Bonaventura: el admite o speculaţie teologică în privinţa naturii intermediare, stabilind o analogie de tip augustinian între persoanele Tremii şi funcţionarea fiecărei facultăţi a sufletului (A.B.).

76. Joc de cuvinte intraductibil în limba română *speciei*… *speciositas* („înfăţişare"… „frumuseţe") în care ambele cuvinte provin din familia lexicală a verbului *specio* sau

spicio, -ere, spexi, spectum („a vedea”, „a privi”) urmat de termenul *pulcritudo* care se traduce tot prin „frumuseţe” (F.-R.H.).

77. Augustin, *De musica*, VI, 13.

78. Augustin, *De civitate Dei*, XXII, 19.

79. Teoria este de inspiraţie aristotelică. În *Despre suflet*, II, Aristotel repetă în mai multe rânduri care sunt limitele percepţiei proporţionate la capacitatea de simţ: obiectele sensibile prea intense pot distruge facultatea sensibilă, iar cele prea puţin intense nu pot afecta aceste facultăţi (A.B.).

80. Sintagmă aparent oximoronică, însă dacă este plasată în corelaţie cu expresiile *imaginea nevăzutului Dumnezeu* şi *strălucirea slavei* se observă că termenii sintagmei corespund celor ai expresiilor: „sugerează – imaginea nevăzutului Dumnezeu” şi „în mod evident – strălucirea slavei” (F.-R.H.).

81. *Coloseni*, 1, 15.

82. *Evrei*, 1, 3.

83. Termenul *reductio*, prezent şi în titlul tratatului bonaventurian *De reductione artium ad theologiam* (*Despre reducerea artelor la teologie*) este un termen tehnic moştenit din vocabularul neoplatonic. El se referă la operaţia inversă emanaţiei (*exitus*, *emanatio*, *processio*), este sinonim cu *reditus* şi *conversio* şi corespunde grecescului ’επιστροφὴ. El desemnează în mod precis operaţia (logică sau ontologică) de revenire a tuturor celor întemeiate la temeiul lor, dincolo de care nu mai pot fi *reduse* la nimic (A.B.).

84. A se vedea nota 76.

85. Termenul transliterat din limba greacă, φάντασμα, a fost în mod originar derivat din substantivul φαντασία („imaginaţie”, „reprezentare”, „impresie”) şi reprezintă produsul *phantasiei* rezultat în urma iluminării intelectului activ. În accepţie aristotelică, *phantasia* este indispensabilă procesului cunoaşterii umane şi poate fi echivalată cu termenul de „abstragere” sau „acţiune a intelectului activ”. (*Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Le Lettere, Edipem, Roma, 1979). În *De anima*, III, 427b-429a, *phantasia* este plasată ca intermediar între percepţie sau senzaţie (ἀίσθησις) şi gândire (νόησις), reprezentând „mişcarea sufletului cauzată de senzaţie ca un proces ce prezintă o imagine care poate să persiste şi după ce procesul de percepere încetează” (Francis E. Peters, *op. cit.*) (F.-R.H.).

Totuşi, în acest tratat, Bonaventura nu foloseşte sensul lui peripatetic de *imagine* (aşa cum face, de exemplu, Toma din Aquino, în *Summa theologica*, Ia, q. 84, a. 7), datorită folosirii termenului *imago* cu o încărcătură teologică consistentă. Dimpotrivă, *phantasma* are aici sensul unei iluzii a cunoaşterii, care nu conduce spre un urcuş spiritual. Din acest motiv, am optat pentru echivalarea lui în limba română prin „*nălucire*” (A.B.).

86. Sensul termenului *sufficientes*, în acest context, este cel secundar de „incomplete” sau „care se împotrivesc” (F.-R.H.).

87. Augustin, *De vera religione*, c. 18 şi c. 43.

88. Augustin, *De libero arbitrio*, II, c. 14; *De vera religione*, I, c. 31.

89. Termenul *formosa* este ambivalent, însemnând atât „frumoase”, cât şi „formate în mod frumos” (F.-R.H.).

90. Augustin, *De vera religione*, c. 40-44; *De libero arbitrio*, II, c. 8, c. 16.

91. Deşi am ales această traducere, totuşi expresia *in animo conditoris* nu trebuie confundată cu termenul *mens* din titlu (A.B.).

92. *Isaia,* 6, 2.

93. Participiul prezent activ *sapientis* al verbului *sapio, -ere, -ii* („a avea un anumit gust sau miros”; „a avea simţul gustului”; *fig.* „a fi cu judecată”, „a fi înţelept”, „a înţelege”, „a cunoaşte”, „a şti”) este folosit în context cu sens figurat şi se traduce prin „cel care înţelege” (F.-R.H.).

94. *Romani,* 1, 20.

95. Atât termenul *specialiter*, cât şi *specialius, specialissime* au acelaşi prefix *spec-* şi trimit la substantivul *species, -ei* şi la verbul *specio* sau *spicio, -ere, spexi, spectum* (F.-R.H.).

96. *Romani* , I, 20.

97. *Romani*, 1, 29.

98. I *Corinteni*, 15, 57.

99. I *Petru*, 2, 9.

Capitolul al III-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu prin imaginea sa însemnată în facultăţile naturale

100. *Evrei*, 9, 2-8.

101. Augustin, *De Trinitate*, IX, X.

102. I *Corinteni*, 13, 12. Am tradus aici celebra expresie a apostolului Pavel astfel pentru a fi în consonanţă cu reluarea lui *speculatio* prin „reflectare”, argumentată în nota introductivă. Sensul de bază al termenului *speculum* este însă cel de „oglindă”, iar termenul *enigma*, din grecescul ἀίνιγμα, are sensul de „ghicitoare”, „şaradă”, „enigmă” (A.B.).

103. Termenul *sempiternus* este format din cuvintele *semper* („totdeauna”, „mereu”) şi *aeternus, -a, -um* („etern”); desemnează un aspect care durează şi este universal valabil în mod etern dintotdeauna (F.-R.H.).

104. Augustin, *De Trinitate*, XV, 7.

105. Aristotel, *Categorii*, , 4b 20 – 5a 14.

106. Aristotel, *Metafizica*, IV, 3, 1005b 19-20 *sqq.*, dar şi *Despre interpretare*, 6, 17a 34, *Analitica secunda*, I, 11, 77a, 10-22, *Respingerile sofistice*, 6, 167a 23.

107. Aristotel, *Metafizica*, V, 25-26, 1023b-1024a.

108. Aristotel, *Analitica secundă*, I, 10, 76b 24-25: „pentru orice silogism, cu atât mai mult o demonstraţie, se adresează nu numai cuvântului extern, ci şi cuvântului din interiorul sufletului” (trad. de M. Florian). Este foarte posibil ca expresia *in anima* (*en te psyche*) să îi fi atras atenţia lui Bonaventura sub influenţa conceptului de verb mental augustinian, înţelegând-o astfel în ciuda echivocităţii termenilor (A.B.).

109. A se vedea nota 85.

110. Augustin, *De Trinitate*, XIV, c. 8.

111. Aristotel, *Topica*, VI, c. 3, c. 4; Porfir, *Isagoga*, cap. „Despre specie”.

112. Spre deosebire de termenul *esse*, tradus în acest tratat prin „fiinţă”, pentru participiul prezent al aceluiaşi verb, *ens*, fără corespondent în limba română, am propus gerunziul „fiind”. Opţiunea este coerentă cu traducerile în limba română ale tratatelor angajate în polemica *Despre fiind şi esenţă (De ente et essentia)*, semnate de Toma din Aquino, Dietrich din Freiberg şi alţii (A.B.).

113. *Ens diminutum* are ca semnificaţie, în terminologia latină de la finele secolului al XIII-lea, fiinţa intenţională, care face obiectul cunoaşterii intelectului şi rezultă din construcţia intelectului şi a capacităţilor sale de proiectare asupra obiectului de cunoaştere. Vezi, în acest sens, Armand Maurer, „*Ens Diminutum:* A Note on its Origin and Meaning”, în *Mediaeval Studies*, XII (1950), pp. 216-222 (A.B.).

114. Averroes, *Comentariu la Despre suflet al lui Aristotel*, III, 25.

115. În acest context, termenul *resolutio* şi toate derivatele lui lexicale sunt sinonime cu termenul *reductio* şi se referă la operaţia logică sau la procesul ontologic de readucere (respectiv de revenire) a tuturor realităţilor la principiile lor. Vezi şi nota 83 (A.B.).

116. *Ioan*, 1, 1.

117. *Ioan*, 1, 9.

118. Sequitur se referă la faptul că enunţul care urmează este concluziv, adică din primul membru al enunţului („dacă un om aleargă”) se poate extrage cu legitimitate al doilea

membru („omul se mişcă”). Bonaventura nu se referă la valoarea de adevăr a enunţului „dacă omul aleargă, atunci el se mişcă”, ci la faptul că, indiferent că ea este sau nu adevărată (după cum omul există sau nu), concluzia reiese legitim din premisă. Teza trebuie raportată la disputele mediului parizian al epocii: o dispută similară se poate citi în întrebarea tratată de Siger din Brabant *Quaestio utrum haec sit vera: homo est animal, nullo homine existente – „Întrebare dacă este adevărat enunţul «omul este un animal, dacă nici un om nu există»”*, în Boethius, Gilbertus Porretanus et al., *Ce este un lucru? Dispute despre fiind şi esenţă,* ediţie bilingvă, traducere în limba română, notă introductivă, note şi studiu de Al. Baumgarten, Polirom, Iaşi, 2011, pp. 45 sqq. (A.B.).

119. Augustin, *De vera religione*, c. 39.

120. În capitolul următor, această facultate este numită *voluntas* („voinţă”) (F.-R.H.).

121. *Cf.* Aristotel, *Metafizica*, IV, 4, 1008b 31-32, unde Aristotel nu afirmă decât că gradele de comparaţie sunt imanente lucrurilor finite (F.-R.H.).

122. Augustin, *De Trinitate*, VIII, c. 3.

123. Pentru sensul acestui termen, vezi notele 1, 83, 115 (A.B.).

124. Aristotel, *Metafizica*, XII, 7, 1072a 28-30.

125. Am optat pentru reluarea în română a celor doi termeni ca atare, din cauza multiplelor lor accepţii în acest context: imagine întipărită, idol, statuie, simulacru, aparenţă, efigie etc. (A.B.).

126. *Acies intellectus* seamănă frapant cu o sintagmă lansată de Augustin, calificată şi folosită intens de Anselm, dar pe care o regăsim şi la Descartes; ea se referă în general la capacităţile intelectului de raţionare prin compunere şi diviziune. Faptul că aici Bonaventura nu foloseşte *mens*, ci *intellectus* se referă strict la faptul că el a recalificat *mens* în acest tratat. Pentru *acies mentis*, vezi Al. Baumgarten, *Sf. Anselm şi conceptul ierarhiei lumii*, Polirom, Iaşi, 2003, pp. 98 *sqq*. (A.B.).

127. Verbul *spiro, -are, -avi, -atum* se referă, în acest context, la Sfântul Duh şi la relaţia sa de analogie cu celelalte două persoane ale Treimii, Tatăl şi Fiul; din acest motiv a fost tradus prin „a insufla”. *Cf*. Toma din Aquino, *Summa theologica*, I, Polirom, 2009, „Lămuriri preliminare”, p. 44, privind explicaţii la lexicul corespondent în limba română acestui imporant termen al teologiei dogmatice creştine (F.-R.H.).

128. Analogia dintre persoanele Treimii creştine şi facultăţile sufletului a fost iniţial rodul unei revoluţii plotiniene în raport cu filosofia lui Platon. Dacă Platon considerase că părţile sufletului sunt analogice *acestei* lumi (în modelul politic din *Republica*), Plotin (în *Enneade*, V, 1, 10) este de părere ele sunt analogice *principiilor* acestei lumi, în număr de trei: unul, inteligenţa şi sufletul. Ideea a fost preluată de Augustin şi folosită pentru a explica sensul creaţiei omului din *Geneză*, 1, 26, *după chipul şi asemănarea* Creatorului, ca argument al naturii personale a omului (A.B.).

129. Termenul provine din grecescul μοναστική (μοναστικός, η, ον) < ἡ μόνας („o singură persoană”) sau μόνας, ή, ον („singur”) şi se referă în acest context la principiile vieţii morale raportate la propria persoană (F.-R.H.).

130. Termenul provine din grecescul ὀικονμική (ὀικονμικός, η, ον) < ἡ ὀικονομία („administrarea unei familii”, „a unei case”) < ἡ ὀικία („clădire”, „casă”, „domiciliu”) şi se referă în acest context la principiile vieţii morale din cadrul familiei (F.-R.H.).

131. Termenul provine din grecescul πολιτική (πολιτικός, η, ον) < ὁ πολίτης („membru al unui oraş sau al unui stat, al unei cetăţi”, „cetăţean”, „om liber”) < ἡ πόλιή („oraş”, „stat”, „cetate”) şi se referă în acest context la principiile morale inerente vieţii într-o comunitate, într-un oraş sau într-un stat, cetate (F.-R.H.).

132. Întregul pasaj trebuie raportat la taxonomia ştiinţelor prezentată de Hugo din Saint-Victor în *Didascalicon* (vezi ediţia lui D. Poirel, trad. de L. Maftei, în curs de apariţie la Editura Polirom, Iaşi) şi de Bonaventura în *Despre reducerea artelor la teologie* (vezi bibliografia de la finalul volumului) (A.B.).

133. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, 1. Pasajul este inspirat la Anselm de versiunea *Vulgatei*, *Isaia*, 7, 9: *si non credideritis, non intellegetis* şi constituie una dintre cheile de lectură ale raportului dintre credinţă şi raţiune în toată tradiţia augustiniană (A.B.).

134. *Psalmi*, 75, 5.

Capitolul al IV-lea. Despre reflectarea lui Dumnezeu în imaginea sa reformată prin darurile gratuite

135. *Isaia*, 24, 20.
136. *Psalmi*, 36, 4.
137. *Ioan*, 10, 9.
138. *Geneza*, 2, 9.
139. *Galateni*, 4, 26.
140. *Ioan*, 14, 6.
141. *Ioan*, 1, 1, şi *Evrei*, 1, 3.
142. Sintagma *Verbum inspiratum* („Cuvântul inspirat”) este corelată cu expresia *spiritualem olfactum* („mirosul spiritual”). Însă verbul *inspiratum* trebuie corelat ca simetrie sugerată eufonic cu verbul *suspiro*, tradus aici cu echivalentul său românesc „a suspina” (F.-R.H.).
143. *Apocalipsa*, 2, 17.
144. *Cântarea cântărilor*, 3, 6.
145. *Cântarea cântărilor*, 6, 9.
146. *Cântarea cântărilor*, 8, 5.
147. Termenul latin este *hierarchicus* şi se referă la un aspect ce priveşte sau ţine de o ierarhie sau de o autoritate. Aici sensul său se referă la consacrarea lui prin intrarea în ierarhia urcuşului (F.-R.H.).
148. *Apocalipsa*, 21, 2.
149. Bernard din Clairvaux, *De consideratione*, V, 5, 12. Tratatul a fost dedicat lui Eugeniu al III-lea, papă între 1145 şi 1153 (F.-R.H.).
150. Termenul *principium, -ii* are sensul de „principiu”, dar şi de „început”, marcând astfel corespondenţa termenilor

Principatius-principium („Începătorii” a „început”) (F.-R.H.).

151. I *Corinteni*, 15, 28.

152. I *Timotei*, 1, 5.

153. *Romani*, 13, 10.

154. *Apocalipsa*, 1, 8; 21, 6; 22, 13.

155. Acord prin atracţie al ultimului subiect cu predicatul prezent în textul latin (F.-R.H.).

156. Bonaventura distinge între un sens literal şi trei sensuri mistice sau spirituale: *tropologic* sau *moral*, prin care omul află cum trebuie să trăiască, *alegoric*, prin care el află ce trebuie să creadă despre divinitate şi umanitate, *anagogic*, prin care este învăţat în ce mod se poate alipi de Dumnezeu (*cf.* Ioan Pânzaru, *Practici ale interpretării de text*, Editura Polirom, Iaşi, 1999) (F.-R.H.).

157. *Psalmi*, 109, 3.

158. *Psalmi*, 4, 9.

159. Cf. *Cântarea cântărilor*, 2, 7.

160. *Isaia*, 6, 2. La fel, sensul expresiei ar putea fi „care aveau rol intermediar” (A.B.).

161. *Galateni*, 3, 19.

162. *Romani*, 5, 5.

163. I *Corinteni*, 2, 11.

164. *Efeseni*, 3, 17.

Capitolul al V-lea. Despre reflectarea unităţii divine prin numele său primar, care este *fiinţa*

165. *Esse* este infinitivul verbului *sum, esse, fui*, tradus prin „a fi”; în acest context trimite la pasajul din *Exod*, 3, 14, unde lui Moise îi este revelat numele dintâi al lui Dumnezeu, care exprimă unitatea fiinţei divine, imprimând religiei iudaice un caracter monoteist. O traducerea a lui *esse* prin „a fi” ar sublinia modul activ al unităţii fiinţă-existenţă şi faptul că unul dintre aspectele divine este de a fi act pur. Augustin interpretează versetul din *Exod* astfel: „De fapt, pentru că Dumnezeu este fiinţa supremă, adică deoarece El există în mod suprem şi este, în consecinţă, imuabil; astfel, El a dat a fi lucrurilor pe care le-a creat din nimic, însă nu le-a conferit a fi în mod suprem, aşa cum El însuşi este; unora le-a îngăduit să fie mai mult, iar altora mai puţin, ordonând astfel naturile după gradul fiinţelor lor” (Augustin, *De civitate Dei*, XII, c. 2, 41). Se remarcă existenţa mai multor grade ale realităţii în care „a fi” este dispus în mod ierarhic – idee de factură neoplatonică transpusă şi în Dionisie, *Despre numele divine*, şi în tratatul pseudoaristotelic *Liber de causis*. Traducerea prin substantiv a verbului are la bază analogia cu celelalte două nume divine amintite în tratat, binele şi viaţa (F.-R.H.).

166. Bonaventura consideră *lumina* forma substanţială concomitentă materiei în starea ei primordială; prin răsfrângerea acesteia asupra lucrurilor create, cunoaşterea devine certă. Astfel, omul poate cunoaşte lucrarea divină numai prin raportarea constantă la Dumnezeu şi la gradele *luminii* sale ce facilitează observarea cauzelor eficiente şi finale în atingerea ţelurilor ce converg spre desăvârşirea lui

după chipul şi asemănarea Creatorului (Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Humanitas, Bucureşti, 1995) (F.-R.H.).

167. *Psalmi*, 4, 7.

168. Augustin, *Despre întrebări diverse*, 51, 2. Sintagma trimite la doctrina augustiniană a iluminării subiectului cunoscător de către ideile divine. Conform doctrinei elaborate de Augustin în *Confesiuni* şi în *De magistro*, subiectul epistemic este asistat în cadrul anumitor activităţi cognitive cotidiene de către Dumnezeu. *Iluminarea divină* nu înseamnă doar transmiterea informaţiei pe cale nemijlocită din mintea divină în cea umană, ci şi garanţia faptului că subiectul deţine o cunoaştere certă, şi nu o simplă opinie nefondată asupra unui aspect; astfel, Dumnezeu nu oferă acestuia o interpretare fixă, îngrădindu-i facultatea de a raţiona şi de a cunoaşte, ci siguranţa faptului că interpretarea lui este adecvată şi adevărată. Doctrina a fost combătută de Themistius (secolul al IV-lea) şi de Toma din Aquino (1225-1274) care susţine (continuând filiera aristotelică a abstracţiei realizate de intelectul pasiv) că simţurile deţin un rol primordial în actul epistemic, iluminarea divină fiind insuficientă, iar fiinţa umană neavând încă din timpul vieţii ca obiect al cunoaşterii nemediate ideile divine. De asemenea, omul posedă o capacitate suficientă de a gândi şi de a cunoaşte fără a fi asistat în permanenţă de Dumnezeu (Étienne Gilon, *Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit.; Étienne Gilson, *Tomismul: introducere în filozofia Sfântului*

Toma d'Aquino, trad. de Adrian Niţă, Humanitas, Bucureşti, 2002) (F.-R.H.).

169. *Exod*, 3, 14.

170. *Ibidem*.

171. *Matei*, 28, 19.

172. *Luca*, 18, 19.

173. Ioan Damaschinul, *Despre credinţa ortodoxă*, I, c. 9.

174. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Despre numele divine*, 3, 1 şi 4, 1. Deosebirea de accent teologic trimite de fapt la o lungă discuţie a teologiei medievale, privitoare la primordialitatea dintre fiinţă şi bine, primordialitate ce reia chestiunea neoplatonică a discuţiei raportului dintre fiinţă şi bine în privinţa transcendenţei. Pentru sensul acestei probleme, vezi Toma din Aquino, *Summa theologica*, I, q. 5-6, *Comentariul la Liber de causis*, lectio 4. Pentru problema raportului de primordialitate între bine şi fiinţă în neoplatonismul latin şi trimiteri la sursele sale, vezi Al. Baumgarten, postfaţă la Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, Univers Enciclopedic, Bucureşti, 2002 (F.-R.H.).

175. Propoziţia este un adagiu latin după Avicenna, *Metafizica*, I, 5; *cf.* Avicenna latinus, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, ed. critică de S. van Riet, Louvain, 1977, p. 31, r. 1-2: *Dicemus igitur quod res et ens et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione* etc. („Să spunem aşadar că lucrul, fiinţa şi cele necesare în sens asemănător sunt cele care se imprimă printr-o impresie primă în suflet"). Ea este foarte frecvent citată de autorii avicennieni latini, cum este şi Bonaventura, dar şi de Toma

din Aquino, în tinereţea sa (de orientare profund avicenniană), în debutul tratatului *Despre fiind şi esenţă* (A.B.).

176. Aristotel, *Metafizica*, II, 1, 993b 9-11.

177. *Psalmi*, 138, 11.

178. Aristotel, *Topica*, V, 5, 13b 23-24.

179. *Deuteronom*, 6, 4.

180. *Proverbe*, 16, 4. Pentru sensul termenului novissimus, a, um, vezi Liber de causis, prop. 4: Esse est prima rerum creatarum…

181. Pseudo-Aristotel, *Liber de causis*, prop. 17: *Omnis virtus unita plus est infinita quam virtus multiplicata* („Orice forţă unită este mai infinită decât o forţă multiplicată”) (F.-R.H.).

182. Semnificaţia termenului se poate apropia de aceea pe care i-o conferă Anselm de Canterbury, *Monologion*, 2, trad. de Al. Baumgarten, Biblioteca Apostrof, Cluj-Napoca, 1998, p. 13: „spun însă mare nu ca întindere, după cum este un corp, ci în sensul că este cu atât mai bun sau mai demn cu cât este mai mare, aşa cum este înţelepciunea” (A.B.).

183. Dionisie Pseudo-Aeropagitul, *Despre numele divine*, 13, 3.

184. Este posibil ca Bonaventura să fi găsit această definiţie la Allan din Lille, *Theologiae regulae*, regula 7. Deşi ediţia Quaracchi ne trimite doar la această referinţă, trebuie totuşi precizată cariera filosofică mult mai largă a acestei definiţii. Ea provine din *Cartea celor douăzeci şi patru de filosofi*, compilaţie anonimă a Antichităţii târzii (*cf. Il libro dei ventiquattro filosofi*, a cura di Paolo Lucentini, Adelphi Edizioni, Milano, 1999, def. II, p. 56) şi este un *topos* comun

al Evului Mediu latin, cu o largă analiză la Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, şi, în general, un *topos* comun al autorilor medievali latini (A.B.).

185. Boethius, *De consolatione Philosophiae*, cartea a III-a, poemul 9: *Stabilisque manens das cuncta moveri* („Şi rămânând nemişcat faci ca toate [lucrurile] să fie mişcate” – trad. de O. Vereş) (F.-R.H.).

186. I *Corinteni*, 15, 28.

187. *Romani*, 11, 36.

188. *Exod*, 33, 19.

Capitolul al VI-lea. Despre reflectarea preafericitei Treimi în numele său, care este *binele*

189. *Exod*, 25, 19. Pentru analogia celor doi heruvimi cu cele două nume divine, *fiinţă* şi *bine*, vezi debutul capitolului anterior.

190. Parafrază după Anselm de Canterbury, *Proslogion*, 2.

191. Anselm de Canterbury, *Proslogion*, 5.

192. Dionisie Pseudo-Aeropagitul, *Despre numele divine*, 4, 1.

193. Pentru spiratio, vezi notele 127 şi 142.

194. Literal: „care îndrăgeşte în mod iubitor”, însă am evitat redundanţa semantică netraducând adverbul (F.-R.H.).

195. Richard din Saint-Victor, *De Trinitate*, V, c. 16.

196. *Exod*, 25, 20.

197. *Ioan*, 17, 3.

198. *Geneza*, 1, 26.

199. *Ibidem*.
200. *Apocalipsa*, 1, 8.
201. *Apocalipsa*, 5, 1, şi *Iezechiel* 2, 9.
202. *Geneza*, 2, 2.

Capitolul al VII-lea. Despre extazul mental şi mistic în care intelectului îi este dată liniştea, printr-un afect ce trece în totalitate dincolo, spre Dumnezeu, prin intermediul extazului

203. Distincţia augustiniană, din *De doctrina christiana*, I, 8, dintre starea *in via (peregrinus)* şi starea *in patria* se referă la omul aflat în timpul acestei vieţi şi la omul aflat în paradis, înţeles ca ţară a Tatălui (A.B.).
204. I *Timotei*, 2, 5.
205. *Ioan*, 14, 6, şi 10, 7.
206. *Exod*, 25, 20.
207. *Efeseni*, 3, 9. Ascunderea *a seculis* poate avea două sensuri: fie este vorba despre o taină ascunsă *de multe veacuri*, fie este vorba despre o taină ascunsă faţă de nivelul secular al acestei vieţi (F.-R.H.).
208. *Exod*, 12, 11.
209. *Exod*, 14, 16 *sqq*.
210. *Exod*, 16, 15; *Apocalipsa*, 2, 17.
211. *Luca*, 23, 43.
212. *Geneza*, 35, 10.

213. Traducerea substantivului *exemplum* prin „model” este coerentă cu opţiunea din paragrafele anterioare, unde adjectivul *exemplaris* a fost tradus cu „modelatoare” şi s-a referit la un tip aparte de cauzalitate divină. În cazul de faţă însă, semantica termenului este uşor modificată, în sensul în care Bonaventura spune, de fapt, că evenimentul relatat are valoare de „exemplu” individual preschimbat în „model” universal (F.-R.H.).

214. *Apocalipsa*, 2, 17.

215. *Luca*, 12, 49.

216. I *Corinteni*, 2, 10 *sqq*.

217. *Ioan*, 2, 20 şi 27.

218. Dionisie Pseudo-Areopagitul, *Teologia mistică*, c.1, §1; Bonaventura foloseşte traducerea lui Ioan Scotus Eriugena.

219. Chiar dacă mai sus am tradus acelaşi cuvânt prin „învăţător”, într-un context specific, îl reluăm aici prin „magistru”, din cauza traducerii de la începutul paragrafului a termenului „doctrina” prin „învăţătură” şi datorită faptului că putem astfel păstra bănuiala unei aluzii, aici, la sensul direct al magistrului în epoca autorului, referitoare la calitatea didactică a universitarilor parizieni, colegi ai autorului (A.B.).

220. *Isaia*, 31, 9.

221. *Iov*, 7, 15.

222. *Exod*, 33, 20.

223. *Ioan*, 13, 1.

224. *Ioan*, 14, 8.

225. II *Corinteni*, 12, 9.

226. *Psalmi*, 72, 26.
227. *Psalmi*, 105, 48.

Călătoria intelectului spre afect: despre cunoaştere, acţiune şi voinţă în filosofia lui Bonaventura din Bagnoregio

Problema cunoaşterii omeneşti este, în fondul său, cea a modului de existenţă a unei fiinţe spirituale, dar care nu este pură spiritualitate…

Étienne Gilson

Dacă asumăm o linie de interpretare devenită clasică în istoriografia filosofiei medievale, în ciuda multiplelor nuanţe care se cuvin precizate, am putea afirma că în secolul al XIII-lea spaţiul cultural era divizat între asumarea modelului augustinian de factură platonică şi adoptarea modelului aristotelic în explicarea manierei prin care fiinţa umană poate să cunoască atât lumea sensibilă, cât şi realităţile eterne ce o transcend. Prima abordare se va concretiza în dezvoltarea doctrinei iluminării care susţine intervenţia divină în actul cognitiv; a doua îi va atribui intelectului uman unicul rol din cadrul acestui proces, anulând perspectiva conform căreia Dumnezeu intermediază modul prin care omul poate cunoaşte. Cei doi poli opuşi riscau să devină simple clişee ale istoriografiei dacă nu s-

ar fi remarcat numeroasele intersecţii între aristotelism şi augustinism, de la nivelul folosirii comune a unor sintagme până la transferul reciproc al unor masive blocuri conceptuale. Studiindu-le separat, nu facem decât să oferim cititorului un sistem de repere necesar analizei acestor intersecţii.

Astfel, Augustin conturează teoria iluminării intelectului de către Ideile lui Dumnezeu, pentru a explica prezenţa adevărurilor necesare în gândirea umană prin acţiunea directă şi nemijlocită a Ideilor divine asupra intelectului[1]. Perspectiva augustiniană susţinută de Bonaventura nu se referă la faptul că aceste Idei divine sunt impuse de către Dumnezeu, intelectul uman având doar rolul pasiv de a recepta ceea ce i se oferă fără a reflecta asupra obiectelor şi ideilor cunoscute, ci defineşte maniera în care omul, ca fiinţă efemeră şi limitată, poate avea acces la o cunoaştere sigură şi adevărată. Lumina divină, care are un caracter inteligibil, iluminează speciile inteligibile ale intelectului uman pentru ca acesta să cunoască în mod cert adevărurile eterne, imuabile. Cel care va urma calea iluminativă prin credinţă şi înţelegere a ceea ce crede îl va regăsi pe Dumnezeu în fiecare act de percepere şi cunoaştere, raportându-se la propria persoană, în interiorul său, dar şi prin observarea lumii exterioare dispusă gradual în diferite tipuri de semne sau *urme* ale manifestării divine.

Modelul aristotelic, preluat pe filiera traducerilor arabe şi dezvoltat, între alţii, de către Albert cel Mare şi Toma din Aquino, explică originea cunoaşterii intelectuale, conferindu-i un caracter intenţional. Cel din urmă susţine, în urma reconsiderării şi reinterpretării doctrinelor lui Aristotel, că

oamenii cunosc datorită activităţii minţii lor, şi nu intervenţiei divine. Intelectul activ este facultatea cognitivă care elaborează informaţiile primite de la simţuri în memorie şi în imaginaţie, informaţii care se referă la lucruri materiale şi individuale pentru obţinerea conceptului universal şi imaterial[2].

1. Ierarhia modurilor de a cunoaşte din *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*

Continuând tradiţia augustiniană şi franciscană a Universităţii din Paris, Bonaventura a preluat şi dezvoltat doctrina iluminării divine, teza hilemorfismului şi posibilitatea de a-l cunoaşte pe Dumnezeu prin sondarea lumii sensibile ca oglindă a celei inteligibile.

Bonaventura înţelege prin conceptul de *filosofie* modul aristotelic de cunoaştere a naturii, corelat celui augustinian ce redefineşte termenul *logos* al filosofiei antice greceşti prin instanţierea sa în persoana a doua a Treimii, Cuvântul sau Raţiunea divină. Bun cunoscător al lui Aristotel, în special al logicii şi al cercetării naturii definite de acesta, el a criticat anumite aspecte dezvoltate de Aristotel care se opun perspectivei creştine de a concepe lumea, precum metafizica şi etica, respingerea Ideilor platonice, tema eternităţii lumii şi pe cea a determinismului astral sau a supunerii indivizilor spectrului unui destin[3]. Bonaventura a conturat un nou tip de gândire, diferit de cel aristotelic, din perspectiva *Logos*-ului ca îmbinare a unităţii cu pluralitatea. Abordarea sa privind scrierile

aristotelice nu este doar o critică, ci şi o reinterpretare, asemenea unei reclădiri a metafizicii, îmbogăţită cu viziunea creştină asupra afectelor, soteriologiei şi eschatologiei[4].

Filosoful creştin trebuie să observe lumea prin lumina Cuvântului divin, centrul tuturor ştiinţelor[5]. Fiecare ştiinţă dezvăluie în mod necesar anumite *urme* ale Treimii, având în vedere că orice ştiinţă, în special interpretarea Scripturii, se ocupă de aceasta. Izvorul speculaţiei filosofice este chiar credinţa în adevărul revelat; astfel, filosofia răspunde nevoii fiinţei umane care vrea să se bucure pe deplin de obiectul credinţei şi al cunoaşterii sale. Filosofia şi teologia sunt două căi spre Dumnezeu, care, deşi diferite ca metodă, se continuă şi se completează reciproc[6].

Ideea lui Bonaventura cu privire la o cale întreită de a contempla lumea se fundamentează pe o interpretare trinitară a paşilor tradiţionali parcurşi spre a atinge înălţarea mistică (purificarea, iluminarea, comuniunea), multiplicaţi astfel în serii de câte trei[7]. Modelul întreit de observare a realităţii reprezenta ordinea celor create plasate în analogie cu cele necreate: lumea materială, mintea umană şi arta eternă percepute ca oglindire a Treimii[8].

Bonaventura îşi începe călătoria sa spre Dumnezeu prin invocarea Părintelui luminilor, a Fiului, a Fecioarei Maria şi prin evocarea viziunii extatice a serafimului înaripat pe care a avut-o părintele spiritual al Ordinului franciscan, Francisc din Assisi[9]. Aripile sale prefigurează structura tratatului prin cele şase iluminări treptate[10] care conduc sufletul către Dumnezeu, prin

observarea realităţilor exterioare, interioare şi superioare sau eterne. Primele două aripi de jos sugerează urmele (*vestigia*) lui Dumnezeu din univers la nivel material (capitolul I) şi din mediul sensibilităţii împărtăşite de cele însufleţite (capitolul al II-lea); aripile din mijloc se referă la semnele prin care Dumnezeu poate fi observat de către om la nivelul facultăţilor sale intelectuale (capitolul al III-lea) şi la modul în care aceste puteri naturale sunt desăvârşite de către darurile harului divin (capitolul al IV-lea), iar aripile superioare simbolizează perceperea unităţii divine prin numele „a fi” (*esse*), ca principiu generator de viaţă pentru întreaga creaţie (capitolul al V-lea), şi contemplarea prin credinţă a persoanelor Treimii ca *summum bonum* (capitolul al VI-lea). Ultimul capitol reia în manieră circulară modelul vieţii lui Francisc, pentru a sublinia că prin extaz poate fi conturată o cunoaştere a lui Dumnezeu încă din această viaţă trecătoare (*scientia viatorum*) ce va fi desăvârşită, deplină în momentul în care vom dobândi cunoaşterea rezervată celor drepţi în viaţa viitoare (*scientia beatorum*).

Parcurgând itinerariul trasat de Bonaventura, se poate observa tendinţa de a identifica mai multe modalităţi prin care fiecare om îl poate cunoaşte, *quantum potest*, pe Dumnezeu. În urma cercetării primei trepte a creaţiei, raţiunea umană constată existenţa unui Creator, având în vedere că ea, raţiunea, ţine de natura umană, şi nu de har, fiind prezentă în om şi după alterarea naturii sale survenită ca urmare a păcatului originar[11].

Fiinţa umană percepe realitatea prin intermediul structurii tripartite: sensibilitate, suflet şi minte, structură ce se

desfăşoară în simţuri, imaginaţie, raţiune, intelect, inteligenţă şi syndereză – facultate care ne ajută să distingem binele de rău, orientându-ne de fiecare dată spre bine[12]. Cel care priveşte realitatea materială în sine va observa că obiectele sunt create conform unei greutăţi, unui număr şi unei măsuri specifice care, asemenea unor urme imprimate de Creator în lucrurile create, prin unitate, frumuseţe şi ordine trimit spre puterea, înţelepciunea şi bunătatea acestuia. Cel care se ridică la următorul nivel de înţelegere, din perspectiva credinţei, a realităţii create îşi conturează o imagine asupra lumii, raportându-se la originea, evoluţia şi sfârşitul ei ca semne ale puterii, providenţei şi dreptăţii divine, spre deosebire de cel care o observă din punct de vedere raţional în multitudinea formelor lucrurilor create, care pot fi schimbătoare sau neschimbătoare, coruptibile sau incoruptibile, ca prefigurări ale puterii, înţelepciunii şi bunătăţii Creatorului[13].

De pe treapta următoare, fiinţa umană realizează că lumea creată se reflectă în ea la nivelul alcătuirii sale sensibile, prin raportarea la cele cinci simţuri, şi modul în care este percepută realitatea prin intermediul acestora în funcţie de formă, forţă, eficacitate, frumuseţe, delicateţe, proporţie. La nivel senzitiv, cunoaşterea survine în urma unei acţiuni exercitate de un obiect exterior asupra unui organ de simţ. Prin cuprindere (*apprehensio*) se realizează receptarea lumii sensibile datorită celor cinci simţuri[14]. Desfătarea (*oblectatio*) urmează cuprinderii în măsura în care lucrul receptat este considerat agreabil[15], iar judecarea (*diiudicatio*) stabileşte de ce lucrul

receptat desfată, exprimând raţiunea pentru care ceva este într-un anumit fel[16]. Sufletul formulează o judecată (*iudicium*) cu privire la acţiunea suferită, această judecată fiind chiar modul prin care omul cunoaşte la nivel sensibil. În această privinţă, Bonaventura susţine că sufletul însuşi suferă această acţiune în mod spiritual (sufletul fiind principiul care menţine viaţa în trup) şi că reacţionează în mod nemediat prin formularea judecăţii (*iudicium*) cu privire la acţiunea suferită. Prin teoretizarea cunoaşterii sensibile, Bonaventura realizează o sinteză între teoria aristotelică a senzaţiei (pasivitatea naturii umane care receptează datele senzoriale) şi teoria de factură neoplatonică preluată de la Augustin, care susţinea existenţa unei acţiuni directe a sufletului în perceperea lumii sensibile[17].

1.1. Cunoaşterea teoretică şi doctrina iluminării divine

După Bonaventura, intelectul uman cunoaşte lucrurile sensibile prin abstracţie, dar când se întoarce spre Dumnezeu, înălţându-se la adevărurile inteligibile, intelectul are nevoie de iluminarea divină ce acţionează asupra sa pentru a dobândi o cunoaştere certă, neschimbătoare în privinţa obiectelor cunoscute şi infailibilă în ceea ce priveşte subiectul cunoscător. În acest sens, el preia doctrina iluminării divine de la Augustin.

Cunoaşterea realităţilor spirituale se realizează prin autoreflexivitatea minţii umane, definită ca *imagine* a lui Dumnezeu, fără a recurge la lumea sensibilă. Sufletul uman deţine în sine însuşi posibilitatea de a-şi forma o idee cu privire

la realităţile eterne fară a face apel la lumina divină, însă această cunoaştere nu va putea fi considerată certă. Sufletul nu conţine idei înnăscute, principiile şi caracterul lor universal devin cognoscibile prin receptarea formei acestora din exterior cu ajutorul raţiunilor eterne care le garantează certitudinea. Astfel, doctrina iluminării nu postulează dependenţa intelectului uman de Dumnezeu, ci legătura indisolubilă dintre Creator şi creaţia sa prin manifestarea acestuia în suflet. Raţiunile eterne au o acţiune directă, reglatoare asupra gândirii umane: o ajută şi o impulsionează pentru a înţelege adevărurile eterne atât la nivel teoretic, cât şi la nivel practic. Nu putem înţelege caracterul imuabil şi universal al principiilor morale şi nu putem emite judecăţi cu privire la ele fără acţiunea reglatoare a raţiunilor eterne[18].

Prin iluminare, Bonaventura observă Cuvântul divin în calitate de cauză modelatoare a tuturor celor create. Lucrurile nu pot fi cunoscute decât în lumina relaţiei lor cu Christos, ca reflectări ale imaginii sale. Asemănarea cu Dumnezeu a celor create este un tip de analogie care se raportează la nivele diferite ale creaţiei: fiecare creatură este o *urmă* divină, însă doar cele raţionale pot fi considerate *imagini* ale divinităţii, pentru că au capacităţi superioare prin care îşi pot spori asemănarea cu aceasta. Prin credinţă[19] sau prin harul oferit de Dumnezeu, fiinţele raţionale pot evolua către atingerea unui grad superior de asemănare cu divinitatea. Contemplarea prin credinţă presupune restabilirea imaginii lui Dumnezeu în suflet prin exerciţiul rugăciunii, al meditaţiei şi al dragostei[20]. Ultima treaptă a restabilirii, care începe cu întruparea christică,

reprezintă surprinderea *fiinţei* divine şi a bunătăţii sale, dar contemplarea adevărată a fiinţei divine nu este posibilă decât prin extazul mistic sau în viaţa viitoare, când omul se uneşte în mod deplin cu cel care l-a creat.

Dumnezeu a dăruit fiecărui om o putere activă prin care acesta cunoaşte la nivel teoretic, gândirea umană nefiind astfel total pasivă din punct de vedere cognitiv. Paul Vignaux susţine că, pentru Bonaventura, acelaşi suflet cuprinde intelectul ca facultate cognitivă, având un caracter atât pasiv, cât şi activ în procesul de cunoaştere, iar iluminarea divină oferă doar o cunoaştere certă (*cognitio certitudinalis*) percepută ca imuabilă în cazul obiectului cunoscut şi infailibilă din perspectiva subiectului cunoscător[21]. Cunoaşterea teoretică presupune acţiunea memoriei (*memoria*) care reţine şi se ocupă de reprezentarea lucrurilor cunoscute, cum sunt principiile sau axiomele ştiinţifice[22]. Prin forţa intelectivă (*virtus intellectiva*), o persoană înţelege sensurile definiţiilor şi ale conceptelor[23], iar prin forţa electivă (*virtus electiva*)[24] compară, stabilind care lucru este mai bun prin deliberare (*consilium*) în temeiul anumitor legi prin care oferă o judecată (*iudicium*) asupra lucrurilor cercetate. Activitatea de cunoaştere teoretică este orientată teleologic de dorinţa (*desiderium*) îndeplinirii finalităţii umane prin impulsul de a înţelege principiile sau adevărurile eterne în ordine morală.

Înţelegerea modului de funcţionare a aparatului cognitiv uman deschide spre un alt domeniu de cercetare corelat cu cel epistemologic, care se referă la comportamentul uman moral

exprimat prin îndeplinirea activităţilor fiinţei umane conform regulilor raţiunii practice.

2. Cunoaştere practică şi acţiune din perspectiva voluntarismului psihologic

Pentru o privire cuprinzătoare asupra antropologiei propuse de Bonaventura se impune examinarea modului în care se realizează cunoaşterea practică prin intermediul conştiinţei, înţeleasă ca o dispoziţie (*habitus*) a intelectului practic. Denumirea de „intelect practic” este totuşi improprie, deoarece acelaşi intelect îndeplineşte atât funcţia de cunoaştere, fiind orientat către lucrurile şi principiile pe care le cunoaşte, cât şi pe cea practică, prin care enunţă regulile după care realizează anumite acţiuni[25].

Cunoaşterea primelor principii morale nu este suficientă pentru săvârşirea acţiunilor bune şi, din acest motiv, este necesar să fim orientaţi spre bine prin sindereză, regăsită, potrivit lui Bonaventura, în cadrul voinţei ca unica facultate infailibilă inerentă naturii umane[26]. Dar fiindcă orientarea spre bine şi cunoaşterea principiilor morale sunt insuficiente pentru realizarea efectivă a binelui, este nevoie de intervenţia voinţei, fără de care întregul proces este doar un plan mental care imaginează diferite modele, situaţii, comportamente[27].

Voinţa este cea care determină acţiunea morală, pentru că decizia de a acţiona conform sau împotriva preceptelor morale aparţine în ultimă instanţă voinţei, iar libertatea umană

exercitată în mod drept depinde de consensul între voinţă şi raţiune, ca prim pas în dobândirea rectitudinii morale, urmat apoi de consensul deplin între voinţa umană şi cea divină.

Cercetarea medievală asupra comportamentului uman a fost concretizată prin evidenţierea conexiunilor între facultăţile sufletului instanţiate în syndereză, conştiinţă şi voinţă. Asemenea teoriei cunoaşterii umane disociate între perspectiva augustiniană şi cea aristotelică[28], definirea comportamentului uman înregistrează două accepţii: voluntarismul, scindat între abordarea psihologică (elaborată înainte de 1270) şi cea etică (promovată după 1270), şi intelectualismul.

Voluntarismul psihologic a fost preluat de la Augustin şi reconfigurat de tradiţia hermeneutică a acestuia prin autori ca Alexander din Hales, Bonaventura şi Ioan din Rochelle, care susţin că rolul părţii afective şi al celei voliţionale, inerente sufletului uman, trebuie să primeze asupra celui al raţiunii în activitatea umană[29]. Spre deosebire de varianta psihologică a voluntarismului, poziţia etică, adoptată de autori precum John Peckham, Pierre de Jean Olivi, Walter din Bruges, Ioan Duns Scotus, Henri din Gand, confirmă primatul voinţei asupra raţiunii, dar îi conferă voinţei un caracter activ şi dinamic prin care are libertatea de a acţiona împotriva principiilor raţiunii[30].

Originea intelectualismului se află în textele lui Aristotel şi în lucrările comentatorilor săi arabi care afirmă că acţiunea umană este determinată de partea raţională a sufletului, liberul arbitru nefiind decât alegerea morală operată prin deliberare raţională[31].

Reprezentant al voluntarismului psihologic, Bonaventura susţine supremaţia voinţei în explicarea acţiunilor şi importanţa intervenţiei harului divin pentru certificarea rectitudinii acţiunilor umane. Harul constituie temeiul voinţei drepte şi al raţiunii care deţine adevărul cert prin activitatea întreprinsă de intelect.

2.1. Definirea conceptelor *conştiinţă*, *syndereză*, *voinţă*

O definiţie contemporană a termenului *conştiinţă* presupune o înţelegere trihotomică: poate descrie sfera interioară a sentimentelor şi trăirilor omeneşti, adică percepţia sinelui în raport cu lumea exterioară (acest sens psihologic se traduce în limba germană prin *Bewusstsein*), o atitudine sufletească referitoare la bine şi rău (sens moral reflectat de termenul german *Gewissen*)[32] sau un „sentiment logic pur", exprimat la nivel teoretic prin *Gewissheit* care se poate traduce şi prin „certitudine"[33].

Primele două sensuri se regăsesc în termenul grec συνείδησις[34] care desemna funcţia primară a raţiunii, aceea de a discerne între bine şi rău. Termenul apare în scrierile lui Chrysippos în sens psihologic şi în cele ale lui Dionysios din Halicarnas (sec. I d.Chr.) şi Philon din Alexandria (sec. III d.Chr.) în accepţie morală, ca sursă a remuşcărilor pentru cel care a greşit. În limba latină termenul este tradus prin *conscientia* de către cei care au tradus lucrările stoicilor greci şi poate fi

întâlnit la Cicero, Seneca, Lucretius, Quintilian, Titus Livius sau Tacitus[35].

Termenul *syndereză* este transliterat din limba greacă συντήρησις < συντήρειν („a veghea”, „a privi atent, cu grijă”) şi înseamnă „privire atentă”, „veghe”[36]. El a fost preluat de scriitorii medievali din *Comentariul la Iezechiel* al lui Ieronim, în care acesta interpretează viziunea lui Iezechiel[37] ca alegorie ce ilustrează partea raţională (faţa umană), cea emoţională (leul) şi cea apetitivă (viţelul) a sufletului, conform clasificării realizate de Platon[38]:

> Cei mai mulţi, alături de Platon, [afirmă că] sufletul raţional, [cel] irascibil şi [cel] concupiscibil, pe care acela le numeşte λογικός, θυμικός şi ἐπιθυμητικός, se referă la om, la leu şi la viţel […]. Şi presupun că a patra, care este deasupra acestora şi în afara acestor trei, este cea pe care grecii o numesc συντήρησις, scânteia conştiinţei care nu este stinsă în Cain şi în pieptul său după ce a fost alungat din Rai şi prin care, învinşi de plăceri sau de patimă şi uneori înşelaţi de însăşi asemănarea cu raţiunea, simţim că noi păcătuim[39].

Conform interpretării lui Ieronim, a patra parte, având imaginea vulturului, pentru că nu este amestecată cu celelalte trei, le corectează pe acestea atunci când se află în eroare, dar la unii oameni se observă că ea este aproape stinsă, deoarece aceştia nu mai vor să reflecteze asupra modului în care greşesc.

În tradiţia medievală, termenii *syndereză* şi *conştiinţă* reprezintă norme sau surse ale moralităţii. Petrus Lombardus conturează în *Cartea Sentinţelor* definiţia acestor concepte şi

realizează distincţia între perceperea voinţei ca putere naturală înnăscută a sufletului, care nu greşeşte niciodată, asemenea memoriei sau gândirii, şi exercitarea acestei puteri, numită tot voinţă, aceasta fiind cea care se află în eroare atunci când se manifestă într-un mod dezordonat, dezechilibrat[40]. Omul a fost creat şi înzestrat cu o voinţă dreaptă, bună, dorindu-şi în mod natural binele pentru că a fost creat bun prin natura sa de către Dumnezeu.

Inspirat de lucrarea lui Petrus Lombardus, Bonaventura[41] susţine că termenul *conştiinţă* poate fi înţeles în trei moduri: ca lucru de care suntem conştienţi; ca posibilitate de a fi conştient pentru că legea naturală este înscrisă în conştiinţa noastră; ca *habitus* sau dispoziţie care ne desăvârşeşte modul de a raţiona la nivel practic. Conştiinţa presupune astfel o dispoziţie (*habitus*) care ne ghidează judecata cu privire la acţiunile noastre; într-un sens, poate fi înţeleasă ca fiind înnăscută, prin raportare la principiile fundamentale ale naturii, iar în alt sens, ca aspect dobândit, prin raportare la ceea ce îi este adăugat prin educaţie. Asemenea alegerii libere ce depinde de raţiune şi voinţă pentru că funcţionează prin deliberare, conştiinţa şi syndereza se referă la raţiune şi la voinţă, iar pentru că ambele lucrează în mod natural, înclină spre ceea ce este bine conform legii naturale, spre deosebire de alegerea liberă care uneori se îndreaptă spre ceea ce este bine, iar alteori spre ceea ce este rău.

Voluntarismul ilustrat de Filip Cancelarul este urmat de Bonaventura, care afirmă despre syndereză că este mişcarea voinţei ca orientare spre bine. Spre deosebire de syndereză ca

tendinţă naturală infailibilă spre bine, conştiinţa este orientată moral din perspectivă teoretică, înglobând atât principiile prime, cât şi concluziile particulare asupra cărora se poate înşela, acestea fiind deduse prin raţionament[42]. Bonaventura distinge trei tipuri de principii dictate de conştiinţă: conforme, indiferente şi contrare legii divine[43]. Cele conforme cu legea divină sunt simple şi universale, acţionează împotriva unui principiu ce are ca finalitate comiterea unui păcat de moarte; cele indiferente legii divine rămân astfel atât timp cât conştiinţa îşi menţine judecata sa în sensul acesta; principiile contrare legii divine plasează omul în afara mântuirii şi, din acest motiv, nu obligă spre o anumită acţiune, ci îi arată acestuia cum trebuie să evite o judecată greşită[44]. Acest tip de judecată surprinde credinţa că un lucru este bun, deşi el este cu desăvârşire rău, iar actele care se supun acestei credinţe eronate constituie un păcat, deoarece sunt întotdeauna orientate împotriva lui Dumnezeu.

Asemenea intelectului căruia, la creaţia sa, i-a fost oferită o „lumină naturală” care îl orientează spre cunoaştere, voinţa este orientată în mod drept spre o activitate morală. Lumina raţiunii se numeşte conştiinţă când se referă la cunoaşterea binelui, iar înclinarea naturală a voinţei se numeşte sindereză când omul acţionează în conformitate cu binele[45].

Syndereza se regăseşte în cadrul voinţei, în partea afectivă a fiinţei umane şi acţionează în trei moduri: orientează spre bine, luptă împotriva răului pe care suntem tentaţi să îl săvârşim şi protestează împotriva răului deja comis[46]. Alături de

inteligenţă, voinţa se află în memorie şi este una dintre cele trei puteri care alcătuiesc sufletul ca imagine a lui Dumnezeu[47]. Pentru Bonaventura, voinţa este tendinţa sau chemarea sufletului către un anumit lucru, ca activitate liberă[48]. Voinţa reprezintă facultatea în virtutea căreia omul este liber, iar prin infinitatea ei se aseamănă cel mai mult cu Dumnezeu. Ea are o structură tripartită, cuprinzând syndereza, voinţa naturală (*voluntas naturalis*) şi voinţa deliberativă (*voluntas deliberativa*)[49].

Conform diviziunii teoretice realizate de Bonaventura, conştiinţa este formată din: o parte care descoperă adevărul principiilor morale universale (de exemplu: „este bine să te porţi frumos cu ceilalţi oameni”), care este înnăscută, infailibilă şi nu poate fi pierdută oricât de coruptă ar fi o persoană; o parte care aplică principiile universale în situaţii particulare, care este înnăscută, dar failibilă, pentru că un principiu poate fi aplicat greşit din ignoranţă (necunoscând binele sau confundându-l cu răul) sau raţionând greşit prin deducerea unor concluzii particulare false[50]. În această situaţie, răul survine prin ignoranţă sau prin aplicarea defectuoasă a principiilor în urma unei erori de raţionare[51]. Distincţia se realizează, de fapt, între ceea ce trebuie îndeplinit şi modul în care acţionăm, dar dacă ne educăm modul în care conştiinţa aplică principiile universale în situaţii particulare şi putem totuşi să acţionăm greşit din punct de vedere moral, atunci, pentru a evita răul, este mai bine să nu acţionăm.

Înţelegerea modului în care trebuie aplicate principiile universale se modifică şi se amplifică prin experienţa dobândită; din acest motiv, conştiinţa este o facultate dinamică, şi nu statică. Capacitatea noastră de percepţie şi de recunoaştere a principiilor evoluează în urma experienţei dobândite, iar prin exersarea conştiinţei recunoaşterea şi aplicarea principiilor morale pot fi îmbunătăţite[52]. De asemenea, răul poate apărea din cauza frecvenţei reduse a exerciţiului conştiinţei sau printr-un eşec al acestuia, circumstanţe care survin mai rar în urma unui antrenament permanent al conştiinţei.

2.2. Echilibrul celor trei facultăţi şi dobândirea virtuţilor: rectitudinea morală

Dacă prin conştiinţă se înţelege o dispoziţie intelectuală practică prin raportarea la bine şi la rău, în mod particular în urma aplicării principiilor, syndereza se referă la bine şi la rău într-o manieră universală când orientează spre bine şi evită răul sau protestează împotriva acestuia. Dacă definim conştiinţa ca parte a intelectului, atunci este necesar ca syndereza să aparţină laturii afective a sufletului şi să fie corelată cu voinţa pentru a ne orienta în mod activ şi a ne impulsiona să vrem un lucru şi să acţionăm pentru a-l obţine. Conştiinţa desemnează judecata orientată spre comportament; syndereza presupune înclinarea voinţei spre bine. Fiind constitutivă omului în mod natural, nu poate fi anulată, îndepărtată sau distrusă. Din acest punct de vedere, dacă o persoană se ghidează în comportamentul său

după syndereză, poate fi sigură că va acţiona corect în plan moral. Syndereza reglează şi orientează conştiinţa şi voinţa, care se întorc uneori împotriva ei prin ignoranţă sau prin persistenţa intenţionată în rău. Prin instanţierea acestor două situaţii este definită perturbarea echilibrului syndereză-conştiinţă-voinţă, care conturează de fapt cauza reală a răului.

Într-o raportare corectă din punct de vedere moral, syndereza orientează conştiinţa spre bine, iar conştiinţa intervine prin aplicarea eficientă a principiilor morale în activitatea umană, împlinind orientarea synderezei[53]. Dar nu este suficient să fim orientaţi spre bine şi să cunoaştem principiile care trebuie aplicate; este nevoie şi să vrem să realizăm binele[54]. Aici se remarcă importanţa voinţei prin dorinţa de a realiza binele, dorinţă prezentă în partea afectivă, şi nu în cea raţională a sufletului uman.

Orientarea spre bine, syndereza, determină dobândirea şi exersarea virtuţii. Asemenea conştiinţei, virtuţile sunt înnăscute, dar şi dobândite prin practicarea acţiunilor în conformitate cu acestea[55]. Deşi nu putem interveni asupra unui aspect înnăscut, putem controla ceea ce dobândim în urma experienţei noastre cotidiene. Dorinţa de bine ne determină să vrem să obţinem mijloacele de a atinge binele, acestea fiind reprezentate de principiile conştiinţei aplicate în mod corect în anumite situaţii[56]. Dacă aplicarea principiilor conştiinţei nu este respectată într-un context particular, syndereza va provoca sentimente de vinovăţie sau remuşcare.

Anders Schinkel a realizat o comparaţie între ideile lui Kant cu privire la raţiunea practică şi cele exprimate de Bonaventura. Ca şi Bonaventura, Kant distinge între un element afectiv sau voliţional (analog synderezei) şi un element intelectual (conştiinţa), ambele fiind considerate înnăscute[57] şi cuplate într-un acord pentru atingerea rectitudinii morale. Dar unul dintre aspectele importante ale echilibrului celor trei facultăţi îl constituie astfel acordul intelectului cu voinţa (*consensus rationis et voluntatis*) exprimat prin liberul arbitru.

Dacă sufletul nu ar avea decât raţiune, el ar fi capabil să reflecteze asupra actelor sale, dar nu ar fi capabil să acţioneze; dacă el nu ar avea decât voinţă, fără raţiune, ar putea să acţioneze, dar, fiind incapabil să reflecteze asupra consecinţelor actelor sale, nu s-ar înfrâna, neavând stăpânire de sine[58]. Bonaventura susţine că *habitus*-ul conştiinţei se află în raţiune, iar raţiunea are nevoie de o cauză motrice, această cauză fiind chiar syndereza, care se află în voinţă[59]. Fiind „scânteia conştiinţei” (*scintilla conscientiae*), syndereza trebuie să fie cea care impulsionează raţiunea şi să se afle astfel în voinţă[60]. Din colaborarea raţiunii cu voinţa rezultă libertatea ca expresie a actelor pe care omul îşi doreşte să le realizeze. Liberul arbitru este prezent în mod esenţial în sufletul raţional, iar aceste instanţe nu pot fi separate. Fără acest consens, liberul arbitru nu funcţionează în mod real şi nu îşi îndeplineşte finalitatea[61].

Conştiinţa este unită cu facultatea voinţei şi a acţiunii; ea nu doar contemplă principiile care trebuie cunoscute, ci le şi stabileşte pe cele după care ne ghidăm în acţiunile noastre. Ea

presupune, pentru sufletul raţional, obligaţia morală de a fi urmată dacă dictează un principiu bun şi de a fi reformată dacă incită spre un comportament rău, dar omul are libertatea de a nu acţiona conform prescripţiilor conştiinţei sale, chiar dacă acestea sunt bune şi demne de a fi urmate[62].

Pentru Bonaventura, conştiinţa se regăseşte în intelect la nivel atât teoretic, cât şi practic, pentru că ea constituie un tip de cunoaştere prin principiile sale care sunt în acelaşi timp premise pentru raţionamentul de tip practic[63]. El propune o distincţie inovatoare între principiile morale universale, în formularea cărora conştiinţa este infailibilă, şi cele particulare, care exprimă reguli cu un conţinut specific unui anumit context şi sunt derivate din îmbinarea celor universale cu alte principii sau premise nu neapărat de ordin moral[64]. Numai prin raportare la principiile universale care nu necesită un raţionament şi, ca atare, evită eroarea survenită în urma acestuia, fiind înnăscute, omul se poate bucura de certitudinea de a se situa corect în perspectiva moralităţii. Această situare rămâne totuşi doar o plasare într-un context ideal, teoretic: pentru a acţiona, omul se regăseşte de cele mai multe ori într-o situaţie particulară.

Potrivit lui Timothy C. Potts, Bonaventura este un precursor al doctrinei intuiţioniste, deoarece susţine identificarea principiilor universale prin apelul la gândirea majorităţii (*factorul comun cel mai înalt al intuiţiilor unor persoane*). Acest prim caz de intuiţionism prin apelul la factorul comun nu constituie o certitudine, pentru că acest tip de gândire poate fi derivat, şi nu fundamental, iar o judecată care a constituit

cândva un principiu prim moral nu mai este considerată astăzi universală, ci particulară, contextuală. Un alt caz se fundamentează pe susţinerea intuiţionistului: acesta şi apropiaţii săi ar deţine intuiţia veritabilă a principiilor – cei care susţin o altă poziţie sunt pseudointuiţionişti[65]. Pentru că exprimă gândirea izolată a unui singur grup, nici acest caz particular nu poate fi transferat în plan universal pentru a fundamenta în mod cert un comportament moral.

De asemenea, potrivit lui Thomas M. Osborne, Bonaventura distinge între ordonarea habituală şi cea actuală a acţiunilor noastre către Dumnezeu[66]. În cazul ordonării habituale, fapta bună este determinată de o altă faptă care este ordonată în mod actual către Dumnezeu; aşadar, trebuie să existe o conexiune cauzală între un comportament raportat în mod actual şi unul orientat în mod habitual spre Dumnezeu, dar această conexiune nu este detaliată de Bonaventura, după cum susţine Thomas M. Osborne[67]. Există o dependenţă a unui act intenţionat în mod virtual de un act intenţionat în mod actual; primul tip nu ţine cont în acest stadiu de finalitatea fiinţei umane, de dobândirea reală, şi nu posibilă, a rectitudinii morale.

Astfel, trebuie observată intenţia cu care este îndeplinit un anumit act, pentru că ea reprezintă direcţia prin care o acţiune poate fi considerată bună sau rea, anticipându-i finalitatea. Nu este suficient ca un act să fie săvârşit cu o intenţie bună pentru a nu fi considerat rău, dar un act săvârşit cu o intenţie rea va fi întotdeauna rău[68]. Dacă intenţia de a face bine este absentă, actul este condamnabil din punct de vedere moral[69], dar nu

este suficient ca intenţia de a face bine să fie prezentă pentru ca actul să fie bun în finalitatea sa. De fiecare dată când un act poate fi realizat, îndeplinirea lui este necesară pentru ca voinţa bună să se împlinească într-o faptă bună. În acest context, intenţia de a face bine este necesară, dar nu şi suficientă pentru îndeplinirea unui act moral.

Determinarea care face voinţa capabilă să vrea în mod eficient binele este virtutea, la fel cum modul prin care intelectul este capabil de a descoperi, de a cunoaşte în mod eficient adevărurile este cunoaşterea teoretică. Virtutea care reglează facultatea de cunoaştere este *prudenţa*, iar cele două virtuţi care îi reglează facultăţii voinţei cele două funcţii principale sunt *temperanţa* (care reglează dorinţele) şi *forţa* (care reglează facultatea de apărare sau de atac), *dreptatea* fiind cea care ordonează celelalte activităţi[70]. Unitatea synderezei, a orientării spre bine şi a prudenţei exprimă conştiinţa; prudenţa diferă de syndereză pentru că se aplică unor situaţii specifice[71]. Iluminarea pentru cunoaşterea virtuţilor se face în acelaşi mod ca pentru cunoaşterea adevărurilor şi, potrivit lui Bonaventura, are aceeaşi finalitate: descoperirea lui Dumnezeu, pentru că virtutea fără har este ca o ştiinţă fără revelaţie – incompletă şi plină de incertitudini –, iar virtutea naturală neasistată de har rămâne asemenea cunoaşterii naturale neasistate de revelaţie, nedesăvârşită şi lipsită de o finalitate reală[72]. Astfel, virtuţile naturale trebuie desăvârşite prin har, spre deosebire de de cele teologale dăruite prin har. Prin ele suntem capabili să săvârşim acte morale; însă meritul acestor acte este un dar divin, nu un aspect care ne aparţine în mod natural, ci datorat harului.

Virtuţile morale au o rădăcină naturală în noi prin rectitudinea înnăscută a voinţei, care ne oferă capacitatea de a săvârşi binele într-un mod imperfect, limitat dacă voinţa nu este împlinită de har şi de exerciţiul, repetarea actelor săvârşite într-o manieră dreaptă[73].

Fără dorinţa de bine în general, toate eforturile de a descoperi ce este prudent şi bun rămân o căutare vană şi o dezamăgire; virtutea prudenţei presupune căutarea reală a finalităţii, a scopului uman[74]. Căutarea aceasta nu presupune doar chemarea synderezei, ci şi răspunsul voinţei la acest imperativ de a căuta binele, de a ne lăsa orientaţi în direcţia binelui: afirmarea primară a binelui ca scop al tuturor acţiunilor unei persoane[75]. Acţiunile morale concrete există prin puterea voinţei orientate spre realizarea lor. În cadrul acţiunii morale concrete, cunoaşterea şi voinţa se regăsesc mutual şi trec dincolo de înţelegerea de sine. Afirmarea primară a binelui este atitudinea fundamentală a unui om corect, drept, temperat, a unui om bun, după cum susţine Josef Pieper. Dar orice comportament trebuie tolerat dacă este în acord cu conştiinţa agentului şi dacă nu afectează integritatea celorlalţi oameni, conform lui Timothy C. Potts. În acest caz, nimeni nu trebuie să persuadeze pe altcineva pentru a-i induce o schimbare a conştiinţei[76], această persuadare nefiind un act raţional ce poate fi asumat în mod moral conştient de către cel persuadat.

Realizarea binelui presupune atât afirmarea voluntară a ceea ce este bine, cât şi decizia prudenţei, dar ambele acţiuni au o relaţie diferită cu activitatea bună în mod concret a omului.

Decizia prudentă este „măsura” unui act moral concret, pentru că aceasta constituie chiar conţinutul, natura, adevărul intern şi rectitudinea[77].

Rectitudinea voinţei (*rectitudo voluntatis*) sau acordul vieţii umane cu legea divină este scopul filosofiei morale. Prin acest acord, exprimat printr-un concept moştenit de la Anselm de Canterbury, omul îşi înţelege finalitatea, reflectată în beatitudine (*beatitudo*), ca unire cu Dumnezeu care îndeplineşte toate nevoile, cerinţele şi dorinţele fiinţei umane, iar dorinţa de a o atinge este o caracteristică a fiecărui om ca fiinţă creată[78]. Prin beatitudine se realizează transfigurarea unui om simplu într-un om drept, care se ghidează în viaţă după principiile morale regăsite la nivelul conştiinţei şi acţionează prin voinţa sa aflată în consens cu voinţa divină.

Potrivit lui Stone, dorinţa de beatitudine se regăseşte în cunoaşterea înnăscută a lui Dumnezeu ca bine suprem, pe care o deţine fiecare persoană, iar prin cunoaşterea deliberativă se defineşte modul prin care o acţiune bună specifică se îndreaptă spre beatitudine. Bonaventura crede că, prin conştiinţă, un agent poate fi educat în perspectiva acţiunilor pe care trebuie să le îndeplinească şi a celor pe care trebuie să le evite. Dar dacă ea este înnăscută, exersarea ei depinde de funcţionarea efectivă a intelectului nostru practic şi de deliberarea efectivă asupra datoriilor şi obligaţiilor noastre morale[79].

Pentru Bonaventura, rectitudinea morală poate fi atinsă în două moduri: prin conştiinţă (judecata morală a cazurilor particulare) şi prin sindereză (orientarea spre bine, condiţie necesară pentru existenţa rectitudinii morale). Aceste două

moduri sunt interconectate: conştiinţa orientează voinţa spre acţiunile drepte prin syndereză, care stimulează voinţa de a face binele şi de a evita răul[80]. Obiectul conştiinţei şi al synderezei este legea naturală, definită prin trei elemente[81]: simplitatea intenţiei în evitarea răului, persistenţa în realizarea binelui şi deplinătatea dorinţei de a corecta greşelile conform *Scripturii*. Conştiinţa oferă, printr-o judecată obiectivă asupra unei situaţii, un curs moral legitim acţiunilor umane, iar syndereza orientează voinţa spre bine în îndeplinirea diferitelor lucrări. Judecata conştiinţei poate fi supusă erorii în tratarea unui caz particular, eroare care poate împiedica, în urma unei deliberări greşite, acţiunea synderezei[82]. Judecata conştiinţei aplicată unui caz particular şi mişcarea deliberată a voinţei aparţin liberului arbitru (*liberum arbitrium*), şi nu synderezei sau conştiinţei ca instanţe izolate ce funcţionează corect, fiind facultăţi ale naturii umane[83].

Bonaventura defineşte liberul arbitru ca o apetenţă a dorinţei orientată spre un obiect conform instinctului natural, deliberării sau alegerii (*electio*)[84]. Voinţa presupune un act de a alege şi, fiind asistată de un act precedent de deliberare, este liberă, nefiind constrânsă de nici o apetenţă naturală. Alegerea liberă exprimă rezultatul uniunii dintre raţiune şi voinţă, raţiunea acţionând autoreflexiv, simultan cu voinţa[85]. Ca fiinţă înzestrată cu raţiune (*ratio*) şi voinţă (*voluntas*), omul are în mod necesar liber arbitru (uniunea celor două facultăţi): prin raţiune, el ajunge la o judecată dreaptă asupra acţiunilor sale (exersând principiile morale şi fiind asistat de har), dar şi a acţiunilor altor

persoane. Exerciţiul raţiunii practice şi reflectarea asupra voinţei sale îl transpun în alegerea liberă prin care urmăreşte binele în acţiunile sale; astfel, alegerea reglează mişcarea voinţei prin raţiune[86], aceasta fiind asistată de har prin iluminarea divină. Dar decizia de a acţiona într-un anumit mod aparţine voinţei, şi nu legii exprimate prin precepte: de voinţă depinde, în final, exercitarea libertăţii.

Utilizarea dreaptă a alegerii libere determină dobândirea rectitudinii voinţei, prin care ne orientăm viaţa conform principiilor legii naturale şi a celei eterne. Deliberarea asupra binelui presupune ca agentul să îşi regleze sau să îşi domine puterile sensibile, înclinaţiile, prin principiile raţiunii superioare, pentru că eroarea, răul survin atunci când judecata umană deviază de la principii şi acţionează dezordonat, în conformitate cu binele aparent considerat de apetenţa sensibilă ce subminează orientarea naturală spre binele real, moral, oferită de syndereză[87]. Omul este orientat mai întâi de voinţă pentru a fi bun şi drept în acţiunile sale, apoi îşi desăvârşeşte acţiunile prin exersarea virtuţilor, urmând să ajungă în acord cu standardele raţiunii drepte (*recta ratio*)[88], iar acţiunea umană să fie conformă celei divine.

Finalitatea vieţii umane este dobândirea rectitudinii voinţei sau a rectitudinii morale exprimate prin consensul celor două voinţe, umană şi divină. Cunoaşterea de sine necesită o voinţă dreaptă, liberă cu adevărat când asumă voinţa divină pe care o iubeşte pentru că deja se regăseşte în ea, iar cele două voinţe devin una singură, definită prin rectitudine. Potrivit lui Stone[89],

teoria conturată de Bonaventura asupra rectitudinii voinţei realizează o legătură importantă între teologia, etica şi psihologia sa.

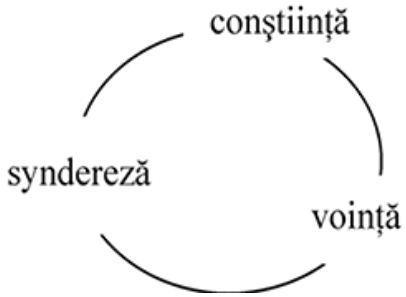
Esenţială în relaţia cu Dumnezeu, rectitudinea voinţei este condiţia necesară pentru comuniunea cu acesta, nefiind un element supraadăugat, ci chiar reflecţia *omului interior* în calitate de centru al vieţii umane asumate spiritual. Tendinţa omului spre regăsirea beatitudinii prin comuniune reflectă cea mai înaltă expresie a raţiunii şi a voinţei sale, unite într-o alegere liberă.

Model trihotomic în echilibru:

Syndereza (parte afectivă) = orientarea spre bine

Conştiinţa (parte a raţiunii practice) = distingerea între bine şi rău şi aplicarea principiilor binelui

Voinţa (parte afectivă)



Perturbarea echilibrului trihotomic = apariţia răului:

1) syndereză – voinţă

conştiinţă: distingere +

aplicarea principiilor –

Există voinţă şi orientare spre bine, dar aplicarea principiilor binelui este defectuoasă printr-o eroare de raţionare sau prin ignoranţă (ideea ignoranţei se regăseşte la Platon).

2) syndereză – conştiinţă (distingere + aplicarea principiilor)

voinţă –

Conştiinţa distinge între bine şi rău, este orientată de syndereză spre bine, dar rămâne suspendată în actul raţional, lipsindu-i voinţa de a face binele; neînfăptuirea lui duce la apariţia răului (determinată de inacţiunea conştientă spre bine) prin absenţa binelui (idee regăsită la Aristotel – slăbiciunea voinţei prin „sclavia plăcerii" – şi la Duns Scotus – săvârşirea răului în mod conştient şi asumat).

2.3. Implicaţiile regăsirii synderezei în partea afectivă a voinţei naturale

Bonaventura plasează syndereza în partea afectivă a naturii umane, faţă de Toma din Aquino care considera că aceasta se situează în partea intelectuală. Una dintre consecinţele regăsirii acestei facultăţi în partea afectivă surprinde modul de înţelegere a moralei ca deschidere spre partea afectivă[90], cuprinzând aspectele legate nu doar de raţiunea practică, ci şi de voinţă sau de aspectele instinctive, non-discursive ale fiinţei umane. Dacă syndereza este *habitus* (o dispoziţie) a voinţei diferită de facultatea intelectului, ea acţionează asupra afectivităţii şi emoţiilor, dar lucrează împreună cu intelectul pentru ca omul să îşi exercite alegerea liberă şi nu se opune acestuia, după cum susţine Robert A. Greene[91].

Spre deosebire de liberul arbitru, syndereza exprimă o mişcare naturală, independentă de raţiune şi de voinţă, în orientarea ei spre bine[92]; ca atare, ea nu poate să se afle în

intelect ca simplă distingere neorientată (şi statică) între bine şi rău. Raţiunea are nevoie de o cauză motrice, iar această cauză este syndereza, aflată în partea afectivă a sufletului uman: „De aceea, după cum raţiunea nu se poate mişca decât prin medierea voinţei, tot astfel nici conştiinţa [nu se poate mişca] decât prin medierea synderezei; din acest motiv, nu rezultă de aici că [syndereza] se află în partea cognitivă, ci, din contră, mai bine, că se află în partea afectivă”[93].

Un aspect interesant conform poziţiei voluntarismului psihologic susţinut de Bonaventura este faptul că singura facultate umană infailibilă se află în partea afectivă a sufletului, şi nu în cea raţională; de aici se conturează şi posibilitatea conştiinţei de a aplica principii morale nefuncţionale printr-o eroare de raţionare. Dacă syndereza, ca facultate infailibilă, s-ar fi aflat în partea intelectuală, conform intelectualismului susţinut de Toma din Aquino, atunci posibilitatea existenţei unor erori de raţionament în aplicarea principiilor morale sau a confuziei între bine şi rău ar fi fost anulată, singura cauză de perturbare a echilibrului celor trei facultăţi fiind o voinţă obstinantă în săvârşirea răului.

În cazul susţinerii voluntarismului psihologic se pot observa două contexte în care echilibrul este perturbat: primul surprinde aplicarea defectuoasă a principiilor morale de către conştiinţă printr-o eroare de raţionare; al doilea conturează o voinţă perseverentă în săvârşirea răului – deşi este orientată de syndereză spre bine, aceasta îşi poate asuma libertatea de a nu urma orientarea propusă.

De asemenea, înţelegerea voinţei ca orientată spre bine în mod infailibil, faţă de abordarea opusă (care, susţinând infailibilitatea intelectului, plasează syndereza în planul acestuia considerând că ea aplică principiile morale şi distinge între bine şi rău în cadrul facultăţii deliberative) presupune:

1) posibilitatea educării voinţei prin apelul constant la orientarea ei spre bine;
2) faptul că voinţa umană nu este scindată în mod egal între bine şi rău, fiind orientată cu predilecţie spre bine, determină o posibilitate mai mare în acceptarea intervenţiei harului, necesară mântuirii, într-o manieră directă care acţionează asupra voinţei umane considerate infinită (prin infinitatea ei fiind similară voinţei divine);
3) acceptarea voinţei infinite orientate către bine şi asumarea acestei orientări de către agentul moral facilitează întâlnirea şi unirea celor două voinţe, divină şi umană, într-una singură, prin dobândirea rectitudinii voinţei pentru atingerea beatitudinii ca desăvârşire a fiinţei umane, conform finalităţii sale;
4) dacă syndereza s-ar fi regăsit în partea intelectuală a facultăţii deliberative, distingând în mod infailibil între bine şi rău şi aplicând în mod infailibil principiile morale, nu ar putea fi explicată eroarea (confirmată de realitate) în distingerea binelui de rău şi în aplicarea principiilor decât printr-o voinţă scindată între bine şi rău, orientată cu predilecţie spre rău în cazul celui care greşeşte din punct de vedere moral. Dar o voinţă care are puterea de a dori în mod infinit răul (aspect presupus în cazul damnaţilor) este

împotriva voinţei divine, care este infinit de bună. Referitor la acest caz, poate fi percepută diferenţa între o voinţă care doar *doreşte* să acţioneze rău în mod infinit şi una care chiar *acţionează* rău în mod infinit (aceasta fiind posibilă, imaginată, doar la nivel teoretic, conform opiniei augustiniene care susţine că răul nu poate avea existenţă în sine). De asemenea, dacă ar fi presupusă egalitatea între o voinţă infinit de bună şi una infinit de rea se conturează o perspectivă dualistă, contrară abordării teologice creştine, asupra voinţei.

Analizând implicaţiile plasării synderezei ca orientare spre bine în partea afectivă a fiinţei umane, se observă reflectarea fidelă a filosofiei practice regăsite în morala creştină, care subliniază importanţa rolului voinţei în atingerea beatitudinii ca finalitate umană.

2.4. Analiza anumitor determinări antropologice care pot influenţa comportamentul moral

După definirea cadrelor teoretice referitoare la cunoaşterea practică şi la modul în care cele trei facultăţi ale sufletului (syndereză, conştiinţă, voinţă) se află în echilibru pentru a susţine rectitudinea morală pe care fiinţa umană trebuie să o transpună în comportamentul său moral, considerăm că o cercetare asupra acţiunilor agentului moral trebuie să reflecte şi o analiză a determinărilor sale, regăsite în modul în care a fost creat pentru a acţiona în lumea aceasta (ca unitate dintre corp şi

suflet, din perspectiva hilemorfismului susţinut de Bonaventura) printr-o anumită percepere a timpului raportată la o relaţie schimbătoare faţă de cauza primă, Dumnezeu.

Urmându-i pe Avicebron şi pe Alexander din Hales, Bonaventura susţine teza unui hilemorfism universal, care se consideră că toate substanţele, inclusiv îngerii şi sufletele umane separate de corp după moarte, sunt compuse din materie şi formă. Unirea dintre materie şi formă sau *unibilitatea*[94] constituie, pentru Bonaventura, chiar principiul individuaţiei; Bonaventura consideră că doar materia sau doar forma nu pot defini un caracter personal, fiinţial pentru un lucru: materia nu poate fi acceptată ca unic principiu al deosebirii dintre lucruri sau ca principiu ce conferă un caracter propriu acestora, pentru că este comună tuturor; nici forma, ca aspect singular, nu poate fi considerată principiu al individuaţiei, pentru că fiecare formă creată poate să aibă o altă formă similară[95]. O substanţă este definită ca individuală ca urmare a deţinerii unei forme, iar un lucru există în spaţiu şi în timp prin materia care dobândeşte acea formă.

Referitor la perceperea timpului, este ştiut faptul că medievalii aveau o reprezentare diferită asupra lui decât cea contemporană, asociind succesiunea temporală cu întinderea temporală[96]: un lucru se regăseşte în mod identic într-un timp parcurs ce poate fi analizat din perspectiva unor părţi sau diviziuni temporale. De asemenea, ei presupuneau că substanţele care au un caracter permanent (sufletul, îngerii, Dumnezeu) nu au diviziuni temporale, spre deosebire de procese sau accidente care se raportează la timp într-o manieră

discontinuă. Bonaventura prezintă o perspectivă diferită asupra perceperii medievale a temporalităţii, susţinând că substanţele au diviziuni temporale de o altă factură decât cele considerate în general, şi că aceste diviziuni nu implică nici o altă schimbare decât la nivel relaţional[97].

2.4.1. O consecinţă a hilemorfismului universal: *unibilitatea*

Pentru Bonaventura, unibilitatea (*unibilitas*) reprezintă tendinţa naturală a sufletului de a fi unit cu corpul şi a corpului de a fi unit cu sufletul, formând prin această unire o singură substanţă.

Termenul surprinde, potrivit lui Thomas M. Osborne Jr., diferenţa specifică între îngeri şi oameni la nivelul substanţelor spirituale hilemorfice: spre deosebire de înger, care nu are nevoie de un corp pentru a fi un individ complet, omul este întreg şi poate fi definit ca om numai atunci când corpul este unit cu sufletul, acesta fiind nu doar „motorul corpului” (cum este pentru îngeri atunci când asumă o materie vizibilă), ci şi desăvârşirea propriului corp[98].

Fernand van Steenberghen susţine că, pentru Bonaventura, omul este, într-adevăr, format dintr-un suflet ca substanţă spirituală ce are materie şi formă (după Augustin şi Avicebron, conform hiemorfismului universal), unit cu corpul care este actul acestuia (teză preluată de la Aristotel), dar şi ca motor sau principiu al mişcării vitale (idee regăsită la Platon şi Augustin)[99]. Uniunea aceasta exprimă rezultatul apetenţei naturale a celor două componente: corp şi suflet. Dar Fernand

van Steenberghen consideră că interpretarea propusă de hilemorfismul universal este combinată de Bonaventura cu „o concepţie dualistă asupra naturii umane, care nu reuşeşte decât să agraveze dualismul augustinian exprimat printr-un vocabular aristotelic”[100].

David Knowles observă că, pentru Bonaventura „materia spirituală” realizează individuaţia atât pentru înger, cât şi pentru sufletul uman după moarte. O formă nu este o actualizare care presupune în acelaşi timp o limitare (cum consideră Toma din Aquino), ci o desăvârşire a unei fiinţe care permite desăvârşirea altor forme substanţiale (o formă superioară poate absorbi o formă inferioară); astfel, sufletul devine forma corpului care reţine forma proprie a corporeităţii prin sensibilitate[101].

John Marenbon afirmă că teoria aristotelică a materiei şi a formei a devenit pentru Bonaventura o doctrină a hilemorfismului universal, în care toată creaţia este compusă din materie şi formă, doar Dumnezeu fiind considerat formă pură[102].

Analizând aceste interpretări ale hilemorfismului universal, aş îndrăzni să avansez teza conform căreia interpretarea lui Thomas M. Osborne Jr. reflectă în mod adecvat poziţia lui Bonaventura cu privire la unibilitate, ca explicaţie a modului în care sufletul uman este o singură substanţă cu corpul său, asemenea formei care este o singură substanţă cu materia sa[103].

Bonaventura susţine că unibilitatea (*unibilitas*) este o proprietate fiinţială atât a sufletului, cât şi a corpului; prin ea,

corpul uman diferă de celelalte, pentru că se poate uni cu un suflet uman, iar sufletul uman diferă de îngeri, pentru că se poate uni cu un corp omenesc[104].

Prin finalitatea lor de a-l vedea pe Dumnezeu, creaturile intelectuale sunt orientate spre el în mod direct, nemediat. Prin analogie, sufletul este legat de corp aşa cum Dumnezeu este legat de creaţia sa[105]. Dacă sufletul este unit într-o asemenea măsură de corp, atunci partea raţională a sa, definită la nivel practic, îi va imprima corpului un comportament moral – mai bine spus, corpul îşi va asuma comportamentul moral propus de suflet. Dacă sufletul şi corpul ar fi două substanţe diferite, atunci corpul ar avea, la rândul său, o raţiune proprie în îndeplinirea activităţilor sale, dar acest lucru nu se întâmplă, deoarece el nu poate să cunoască nimic fără suflet şi nici să acţioneze. Potrivit lui Bonaventura, corpul cunoaşte prin cele cinci simţuri numai pentru că este unit în acest mod cu sufletul; prin faptul că oamenii au un corp propriu diferă de îngeri, deoarece îngerii pot doar să-şi asume un corp pe care nu îl vivifică şi prin care nu au acces la o cunoaştere senzorială, nefiind uniţi cu acel corp[106]. Din acest motiv, se spune despre suflet că reprezintă mişcarea şi desăvârşirea corpului: mişcare, pentru că îi oferă posibilitatea de a se deplasa în spaţiu; desăvârşire, pentru că poate cunoaşte la nivel sensibil prin activitatea simţurilor[107] şi îşi poate exercita puterile nutritive sau generative, spre deosebire de îngeri care asumă un corp ca motor spre a fi vizibili şi nu se pot hrăni sau reproduce prin corpul asumat[108].

Thomas M. Osborne Jr. susţine astfel că Bonaventura înţelege sufletul ca desăvârşire a corpului, considerându-l formă substanţială, şi nu accidentală a acestuia, cum s-a interpretat până acum în manieră aristotelică: sufletul, ca formă, cuprinde puterile raţională, senzitivă şi vegetativă[109]. Ca formă substanţială a corpului, sufletul este prezent întreg atât în corpul perceput ca întreg, cât şi în părţile sale.

Tot prin unibilitate, Bonaventura explică posibilitatea sufletului de a se uni cu corpul său la Înviere, pentru că sufletul a fost creat şi individuat într-un corp particular propriu. Corpul spiritualizat trebuie înţeles, *secundum speciem,* ca având o dispoziţie necesară spre incoruptibilitate, iar *secundum materiam* ca dispus spre imortalitate[110]. Dispoziţia spre incoruptibilitate şi imortalitate trebuie înţeleasă din perspectiva voinţei divine şi a harului care acţionează în acest mod asupra naturii create, deoarece fiecare creatură are o tendinţă naturală de a trece, de a se întoarce în nefiinţă, numită *vertibilitate* (*vertibilitas*)[111], doar Dumnezeu fiind *invertibil* (*invertibilis*), de vreme ce fiinţează în şi prin sine[112].

Deşi sufletul separat are demnitate şi individualitate, nu are „incomunicabilitate”[113], având apetenţă de a se uni cu corpul său; unibilitatea nu este accidentală, ci esenţială pentru suflet. Corpul este necesar pentru a desemna un om ca persoană prin împlinirea apetenţei sufletului de a se uni cu acesta. Prin unibilitate, sufletul este „comunicabil” şi poate fi o singură substanţă cu corpul său: nici sufletul şi nici corpul percepute separat nu sunt „comunicabile”[114].

Astfel, termenul *om* este propriu următoarelor instanţieri[115]:

1. cineva care are un suflet raţional cu apetenţă de a se uni cu un corp propriu, unirea fiind realizată (pentru că sufletele separate de corp după moarte sunt oameni doar ca posibilitate până la Înviere);
2. cei care sunt acum în viaţă, un suflet raţional fiind în mod strict om doar dacă este unit cu corpul său;
3. cineva care este în mod actual o persoană, dar nu este unită în prezent cu un corp, acesta fiind doar cazul lui Christos, ca persoană divină.

Definirea fiinţei umane din perspectiva unibilităţii sufletului şi a corpului este necesară pentru înţelegerea sa ca unic agent ce se poate plasa în sfera unui comportament moral fundamentat pe principiile emise de conştiinţa ca parte a raţiunii practice, prin orientarea spre bine realizată de syndereza care are acordul voinţei. Deşi „mecanismul" unui comportament moral este definit la nivelul sufletului raţional, el este aplicat doar omului, adică uniunii corp-suflet; animalele sau îngerii nu se pot încadra în sfera moralităţii, asemenea sufletului uman care, după moarte, este amoral până la reunirea cu corpul său spiritualizat, realizată la Înviere.

2.4.2. Abordarea lui Richard Cross asupra definirii diviziunilor E-temporale

Ca fiinţă creată şi raţională, omul se supune timpului. Ca uniune corp-suflet, omul se raportează diferit la timp din perspectiva sufletului şi a corpului. Modul de percepere a timpului are vreo

influenţă asupra acţiunilor umane observate din perspectivă morală? Pentru a răspunde la această întrebare este necesară o analiză a perceperii umane a temporalităţii, atât la nivelul sufletului care defineşte normele comportamentului moral, cât şi la nivelul corpului care acţionează şi prin care este împlinit acest comportament.

Fiind creat, sufletul raţional se supune timpului înţeles ca *ev* (*aevum*) de către Bonaventura. Evul este măsura duraţională[116] a substanţelor spirituale, iar obiectul măsurat de el se numeşte *evitern*[117]. Dacă timpul suportă în mod necesar o succesiune cu *variaţie*, *îmbătrânire* şi *reînnoire* (*cum inveteratione et renovatione*), evul se supune unui tip de succesiune fără variaţie şi reînnoire; deşi unui evitern îi lipseşte orice schimbare nonrelaţională, relaţiile sale cu prima cauză, Dumnezeu, sunt succesive şi diferă de la o perioadă la alta[118]. Astfel, relaţia de dependenţă de Dumnezeu este esenţială fiecărei creaturi, fie şi numai prin raportarea la invertibilitatea oferită de acesta, pe care nici o creatură nu şi-o poate menţine prin sine; de asemenea, aceasta reprezintă un proces ce include diviziuni duraţionale.

Pentru Bonaventura, relaţia unei fiinţe create cu Creatorul său se poate modifica, dar este şi esenţială, nefiind distinctă de fiinţa respectivă, iar diviziunile duraţionale care nu se schimbă decât la nivel relaţional, numite diviziuni E-temporale (*E* de la *ev*), nu implică, de fapt, nici o schimbare reală a naturii fiinţei create[119]. Conform lui Richard Cross, Bonaventura susţine că o substanţă spirituală trebuie să aibă diviziuni E-temporale

continue pentru a se supune unei succesiuni reale ce implică o extensie temporală[120], abordare unică în Evul Mediu care accepta prezumţia că succesiunea temporală şi extensia temporală se determină mutual.

Richard Cross înţelege diviziunile E-temporale ca fiind continue şi conţinând doar schimbări de tip Cambridge în care predicate diferite sunt adevărate cu privire la un lucru la momente diferite, chiar dacă acel lucru este în orice alt mod neschimbător; o asemenea raportare nu presupune o schimbare în natura fixă, în identitatea de-a lungul timpului[121]. Sufletul raţional se raportează la timp din perspectiva diviziunilor E-temporale care nu implică o schimbare reală în substanţa sa, ci doar la nivel relaţional, prin modul în care acesta se raportează diferit, în mod succesiv, la Dumnezeu şi evoluează extensiv spre comuniunea cu acesta.

Pentru Bonaventura, „mintea noastră este imaginea eviternă a lui Dumnezeu”[122], iar memoria umană, care reţine identitatea în timp şi toate lucrurile temporale ca trecute, prezente şi viitoare, este, prin analogie, o imagine a eternităţii, „al cărei prezent indivizibil se extinde spre toate timpurile”[123]. Eternitatea este înţeleasă prin apelul la cadrele intelectului uman limitat, care nu o poate percepe decât ca pe un prezent continuu, indivizibil, deschis pentru a cuprinde timpul uman segmentat în trecut, prezent şi viitor. Segmentarea temporală este necesară fiinţei umane ca uniune dintre corp şi suflet, pentru că omul este şi corp, şi suflet simultan, iar corpul îi

impune înţelegerea schimbării care survine zilnic prin înaintarea în vârstă şi prin variaţiile de aspect la care este supus.

Din acest motiv, pentru că este corp şi suflet, nu un complex format din două substanţe diferite, ci hilemorfic în mod universal, omul se raportează în acţiunile sale care îi conturează comportamentul moral la timpul segmentat perceput în mod discret ca succesiune de evenimente ce îi împlinesc viaţa. Un om nu îşi poate înţelege acţiunile morale care depind mereu de legătura sa cu ceilalţi oameni, nu cu îngerii sau cu Dumnezeu, decât din perspectiva timpului uman impus de schimbările şi variaţiile corpului său, care au o influenţă directă asupra sufletului unit cu acesta prin limitarea experienţelor trăite şi a acţiunilor săvârşite. Sufletul separat de corp după moarte îşi percepe existenţa în mod continuu; astfel, el nu mai reprezintă un om şi nu mai acţionează moral, deoarece nu se mai raportează la alţi oameni, ci doar la alte suflete, la îngeri şi la Dumnezeu.

Interpretarea comportamentului moral îşi descoperă limitele în umanitatea noastră, în modul în care suntem o unitate corp-suflet şi în care înţelegem timpul ca fiind dificil de surprins prin segmentarea sa. Deşi orientarea spre bine a synderezei este mereu prezentă, conştiinţa este supusă efemerităţii contextualizării unei situaţii concrete în care trebuie să acţionăm, pentru că de fiecare dată acţionăm moral într-un anumit spaţiu şi într-un timp determinat, în funcţie de alte persoane accesibile în mod concret, şi nu conform voinţei infinite, într-o manieră universală, pentru totdeauna, pentru întreaga umanitate.

3. Instanţieri ale moralităţii în *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*

Considerat în primă instanţă un tratat mistic, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, deschide către o multitudine de interpretări. Lucrarea nu doar că ne indică un mod de a ne raporta la Dumnezeu şi de a ajunge la comuniunea cu el, ci reflectă şi un model de comportament prin care să dobândim rectitudinea morală apropiindu-ne de ceilalţi oameni şi privindu-i în primul rând ca *imagini* ale Creatorului.

Chiar din primul fragment al prologului, după invocarea lui Dumnezeu şi a Fecioarei, Bonaventura îl invocă pe Francisc, părintele şi conducătorul spiritual al Ordinului, rugându-l să faciliteze înţelegerea celor care îi vor citi lucrarea. Francisc reprezintă primul model comportamental după Christos şi Sfânta Fecioară, un om a cărui viaţă a fost dedicată atingerii păcii în contemplare, în rugăciune, dar mai ales în întâlnirea cu ceilalţi oameni prin predicile sale.

În fragmentul al şaselea din primul capitol sunt definite cele şase puteri ale sufletului: simţul, imaginaţia, raţiunea, intelectul, inteligenţa şi syndereza sau orientarea spre bine, esenţială unui comportament moral. Despre aceste puteri sau facultăţi, Bonaventura afirmă că ne aparţin prin natură, dar au fost deformate prin păcat şi pot fi reformate prin acceptarea harului prin apelul la dreptate, prin exersarea cunoaşterii teoretice şi a celei practice pentru a ajunge la desăvârşirea înţelepciunii. Următorul fragment se referă la finalitatea fiinţei umane, creată pentru a-l contempla şi a se bucura de Dumnezeu, finalitate care a fost distorsionată de păcat, deoarece omul s-a orientat în

comportamentul său spre un „bine schimbător”, nu spre binele suprem. Această eronată orientare originară a fost determinată de un dezacord între raţiune şi voinţă, între voinţa infinită care i-a sugerat omului ideea nereflectată că poate fi ca Dumnezeu prin cunoaşterea binelui şi a răului. Astfel, conform lui Bonaventura, „păcatul orginar a contaminat natura umană în două moduri: mintea, prin ignoranţă, şi carnea, prin poftă”[124]. Arma prin care omul poate lupta împotriva ignoranţei este ştiinţa, desăvârşită de înţelepciune, iar cea prin care se detaşează de poftă este dreptatea, desăvârşită de lucrarea harului. Fragmentul următor explică modul prin care pot fi dobândite aceste „arme”: harul, ca fundament al rectitudinii voinţei şi al raţiunii prin rugăciune; dreptatea, prin asumarea unui comportament moral în activitatea cotidiană; ştiinţa, prin meditare; înţelepciunea, prin contemplare. Dacă pentru dobândirea înţelepciunii este nevoie de har, dreptate şi ştiinţă, un exerciţiu eficient al contemplării este realizat prin meditare, comportament moral şi rugăciune, aspecte care, însumate, definesc acordul raţiunii şi al voinţei ca expresie reală a libertăţii umane.

În fragmentul al patrulea din capitolul al treilea, Bonaventura se referă la modul în care sunt formulate legile sau principiile prin *judecată* (*iudicium*), conform legii divine imprimate în mintea umană prin iluminare, la nivelul atât al cunoşterii teoretice, cât şi al celei practice.

Dorinţa (*desiderium*) este cea care determină activitatea umană în conformitate cu raţiunea; prin ea, omul este atras de lucrul pe care îl iubeşte cel mai mult; urmându-l pe Aristotel,

Bonaventura susţine că întreaga activitate umană este orientată spre dobândirea fericirii, iar ceea ce omul iubeşte cel mai mult şi ceea ce îl determină să acţioneze este fericirea desăvârşită atinsă după moarte prin vederea lui Dumnezeu. Astfel, prin dorinţă, omul vrea să cunoască fericirea orientându-se către binele suprem; dar dacă raţiunea sa nu este exersată în recunoaşterea acestuia, ajunge în eroare prin acceptarea unui chip şi a unui simulacru în locul binelui suprem adevărat: *creatura* [...], *quae tunc fallitur et errat, cum effigiem et simulacrum pro veritate acceptat*[125].

Potrivit lui Bonaventura, filosofia morală este definită în trei moduri, *monastică* (*monastica*), *economică* (*oeconomica*) şi *politică* (*politica*), după modelul Sfintei Treimi – prima sugerând innascibilitatea primului Principiu, a doua familialitatea Fiului, iar a treia liberalitatea Sfântului Duh[126]. Filosofia morală monastică se referă la comportamentul individual şi la modul în care o persoană se raportează la sine, dacă are grijă de ea sau îşi face rău; cea economică, extinsă prin cea politică, defineşte comportamentul moral aplicat în primă instanţă în cadrul familiei, iar ulterior în societate, înţeleasă ca familie lărgită prin cea politică.

Virtuţile teologale (credinţa, nădejdea şi dragostea) sunt definite în următorul capitol ca aspecte prin care sufletul uman este reformat în urma greşelii originare care i-a deformat natura[127]. Capitolul al şaselea oferă o descriere a binelui suprem instanţiat în persoanele Treimii, iar ultimul capitol revine circular la modelul contemplării desăvârşite atinse de părintele Francisc prin extaz.

Tratatul nu exprimă o teorie morală în mod nemediat, ca în *Comentariul la Sentinţe*; aceasta este mai mult sugerată în câteva capitole şi fragmente prin amintirea comportamentului anumitor persoane, prin descrierea modului în care funcţionează sufletul uman pentru a cunoaşte la nivel atât teoretic, cât şi practic, printr-o clasificare a filosofiei morale şi o descriere a virtuţilor, elemente care reconfirmă ansamblul teoriei practice expuse de Bonaventura: de fiecare dată când acţionăm şi ne orientăm voinţa pentru a împlini binele unei alte persoane, acţionăm într-un context dat, delimitat în spaţiu şi timp, pentru o anumită persoană, nu pentru umanitate.

Analizând teoria cunoaşterii practice expusă de Bonaventura şi determinările acesteia de la nivelul alcătuirii umane ca unitate corp-suflet supusă unei înţelegeri a timpului în mod liniar discontinuu, se observă că teoria cunoaşterii practice urmează modelul după care a fost definită cunoaşterea teoretică, ambele fiind asistate în împlinirea activităţilor specifice de harul manifestat prin iluminarea divină, care nu are un rol limitativ, ci extensiv pentru cunoaşterea umană, la nivel atât teoretic, cât şi practic. Analiza determinărilor antropologice şi descoperirea aspectelor morale în tratatul *Itinerariul minţii spre Dumnezeu* ilustrează particularităţile unicei fiinţe create care se raportează la sine şi la ceilalţi semeni printr-un comportament care îi transcende limitele naturale înscrise în sfera supravieţuirii şi a existenţei imediate spre o viaţă desăvârşită în contemplarea Creatorului său, a cărui imagine o reprezintă. Adevărata imagine nu se regăseşte într-un comportament formal ce urmează liniile trasate de conştiinţă sau de syndereză, ci este

asemănarea cu Dumnezeu în cel mai înalt grad prin asumarea iubirii.

Potrivit lui Bonaventura, puterea afectivă este astfel legată într-o manieră mai strânsă de obiectul afecţiunii decât puterea cognitivă de obiectul cunoaşterii. Din acest motiv, iubirea reuşeşte să îl transforme pe cel care iubeşte în iubit. Dar, în acelaşi timp, iubirea nu se poate manifesta fără cunoaştere, pentru că ea este angajată de cunoaştere, după cum afirmă Hugo din Saint-Victor[128]; ea este mai importantă decât cunoaşterea, pentru că iubim mai mult decât înţelegem, iar acolo unde ştiinţa este insuficientă, iubirea reuşeşte să se apropie şi să fie îndestulătoare. Rectitudinea voinţei fundamentată de har ca manifestare a iubirii şi treaptă spre atingerea beatitudinii este definită nu doar de echilibrul celor trei facultăţi, ca acord între raţiune şi voinţă exprimat prin libertate, ci şi de iubire ca virtute supremă asumată în mod liber. La finalul călătoriei sale spre Dumnezeu, asumând iubirea, omul descoperă că acesta se afla deja lângă el chiar momentul în care s-a hotărât să parcurgă acest drum.

Florina-Rodica Hariga

1. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995, p. 431.
2. Étienne Gilson, *Tomismul: introducere în filozofia Sfântului Toma d'Aquino*, trad. de Adrian Niţă, Editura Humanitas, Bucureşti, 2002, p. 331.

3. Kurt Flasch, *Das philosophische Denken im Mittelalter: von Augustin zu Machiavelli*, Philipp Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 2000, p. 398.
4. *Ibidem*, p. 399.
5. Bonaventura, *De reductione artium ad theologiam* (tratat apărut în limba română în traducerea lui Horia Cojocariu la Editura Charmides, Bistriţa, 1999, şi la Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010): fragmentul 26 precizează rostul ştiinţelor de edificare a credinţei, de preamărire a lui Dumnezeu, de formare a bunelor obiceiuri şi de răspândire a dragostei ca scop suprem al *Scripturii*.
6. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit., p. 407.
7. Cf. Jaroslav Pelikan, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. III, trad. de Silvia Palade, Editura Polirom, Iaşi, 2006, p. 304.
8. Bonaventura, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, „Prolog", 1, 3.
9. *Ibidem*, 1, 2.
10. *Ibidem*, 3.
11. Jaroslav Pelikan, *op. cit.*, p. 308.
12. Bonaventura, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, I, 4, 6.
13. *Ibidem*, I, 11-13.
14. *Ibidem*, II, 4.
15. *Ibidem*, II, 5.
16. *Ibidem*, II, 6.
17. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit., p. 412.
18. Frederick Copleston, *Istoria filosofiei*, vol. II, trad. de Mihaela Pop şi Andreea Rădulescu, Editura ALL, Bucureşti, 2009, p. 290.

19. Credinţa a fost considerată fundamentul contemplării mistice de către Dionisie şi adepţii tradiţiei victorine. Bonaventura va dezvolta această idee în capitolul al IV-lea al *Itinerariului minţii spre Dumnezeu* în care va trata despre darurile primite de fiecare om de la Sfântul Duh.
20. Dorothea E. Sharp, „Saint Bonaventure”, *The Encyclopedia Britannica*, vol. III, T.E.D. Company LTD, Londra, 1929, p. 841.
21. Paul Vignaux, *Philosophie au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris, 2004, pp. 175-176.
22. Bonaventura, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, III, 2.
23. *Ibidem*, III, 3.
24. *Ibidem*, III, 4.
25. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1943, p. 336.
26. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 2, q. 1, concl.
27. Douglas C. Langston, *Conscience and other virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press, 2001, p. 31.
28. Étienne Gilson, *Filozofia în Evul Mediu*, ed. cit., pp. 403-434 şi 486-508.
29. M.W.F. Stone, „Moral psychology before 1277. The will, *liberum arbitrium* and moral rectitude in Bonaventure”, în Thomas Pink, M.W.F. Stone (eds.), *The Will and Human Action*, Routledge, Londra, 2004, p. 99.
30. *Ibidem*, p. 100.
31. M.W.F. Stone, în op. cit., p. 100.

32. Eugen Munteanu, *Lexicologie biblică românească*, Editura Humanitas, Bucureşti, 2008, p. 363.
33. Am ales limba germană pentru a ilustra accepţiile contemporane ale termenului *conştiinţă*, deoarece surprinde diferenţa dintre sensurile regăsite în greacă şi latină, familiare scriitorilor medievali.
34. Format din prepoziţia σύν („cu”, „împreună”) şi verbul ὀίδα („ştiu”).
35. Eugen Munteanu, *op. cit.*, p. 363.
36. *Ibidem*.
37. Iezechiel are următoarea viziune: patru creaturi ieşind dintr-un nor, fiecare având o formă umană, dar patru feţe: partea frontală era umană, cea din dreapta era cea a unui leu, cea din stânga a unui viţel, iar cea din spate a unui vultur (*cf. Iezechiel*, I, 10).
38. Platon, *Republica*, 436b-441b.
39. *Plerique, juxta Platonem, rationale animae, et irascitivum, et concupiscitivum, quod ille* λογικόν et θυμικόν et ἐπιθυμητικόν *vocat, ad hominem et leonem ac vitulum referunt […]. Quartamque ponunt quae super haec et extra haec tria est, quam Graeci vocant* συντήρησιν, *quae scintilla conscientiae in Cain quoque pectore, postquam ejectus est de paradiso, non extinguitur, et qua victi voluptatibus vel furore, ipsaque interdum rationis decepti similitudine, nos peccare sentimus* (S. Hieronymi, *Commentarium in Ezechielem,* I, 1, *Patrologia Latina*, Migne, vol. XXV, col. 22).
40. *Cf.* Petrus Lombardus, *Sententiae in IV libros distinctae*, tom. I, pars II, c. II, 3.

41. *Cf.* Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39.
42. *Ibidem*, II, d. 39, a. 2, q. 3, ad 4.
43. Jacques-Guy Bougerol, *Lexique Saint Bonaventure*, Editions Franciscaines 9, Paris, 1969, pp. 38-39.
44. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 1, q. 3.
45. Jacques-Guy Bougerol, *op. cit.*, p. 125.
46. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, IV, d. 50, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4.
47. *Ibidem*, II, d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, concl.
48. *Ibidem*, II, d. 25, p. 1, a. 1, q. 3, concl.
49. Jacques-Guy Bougerol, *op. cit.*, pp. 137-138.
50. Douglas C. Langston, *op. cit.*, pp. 26-27.
51. Bonaventura, *Itinerariul minţii spre Dumnezeu*, I, 7.
52. Douglas C. Langston, *op. cit.*, p. 29.
53. Douglas C. Langston, *op. cit.*, p. 30.
54. *Ibidem*, p. 31.
55. *Ibidem*, p. 29.
56. Anders Schinkel, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2006, p. 177.
57. *Ibidem*, p. 266.
58. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, ed. cit., p. 327.
59. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 1, q. 1.
60. Odon Lottin, *Psychologie et morale aux XII^{e} et III^{e} siécles*, J. Duculot, Abbaye du Mont César, 1942, p. 207. Această

interpretare confirmă ideea că syndereza este diferită de conştiinţă şi, ca atare, nu se regăseşte în partea intelectuală a sufletului uman, susţinând teoria voluntarismului psihologic.

61. *Ibidem*, p. 335.
62. *Ibidem*, p. 337.
63. Timothy C. Potts, *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, Cambridge, 1980, p. 33.
64. Timothy C. Potts, *op. cit.*, p. 37.
65. *Ibidem*, p. 40.
66. Thomas M. Osborne, „Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Individual Acts and The Ultimate End", în Kent Emery, Russell L. Friedman, Andreas Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Brill, Boston, 2011, p. 356.
67. *Ibidem*, p. 364.
68. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, ed. cit., p. 339.
69. Această idee pare contrară teoriei kantiene, care susţine că un act este considerat moral doar dacă este realizat din datorie, având ca fundament doar raţiunea, şi nu o dorinţă sau un impuls. În acelaşi timp, consider că absenţa intenţiei de a face bine nu defineşte un act rău, imoral – ca atare, condamnabil din punct de vedere moral –, ci un act amoral care nu se înscrie în sfera moralităţii.
70. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, ed. cit., p. 341.

71. Josef Pieper, *The Four Cardinal Virtues*, Brace & World Inc., Harcourt, 1965, p. 11.
72. Étienne Gilson, *La philosophie de Saint Bonaventure*, ed. cit., p. 343.
73. *Ibidem.*
74. Josef Pieper, *op. cit.*, p. 33.
75. *Ibidem.*
76. Timothy C. Potts, *op. cit.*, p. 41.
77. Josef Pieper, *op. cit.*, p. 34.
78. M.W.F. Stone, în *op. cit.*, p. 104.
79. *Ibidem*, p. 106.
80. Syndereza apare ca dispoziţia naturală a voinţei de a dori binele.
81. Anthony J. Celano, „A Question of Justice: The good thief, Cain and the pursuit of moral perfection", în Kent Emery, Russell L. Friedman, Andreas Speer (eds.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Brill, Boston, 2011, pp. 346-347.
82. M.W.F. Stone, în *op. cit.*, p. 106.
83. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 2, q. 3, ad. 4, 6.
84. *Ibidem*, d. 24-26.
85. M.W.F. Stone, în *op. cit.*, p. 107.
86. *Ibidem*, p. 108.
87. M.W.F. Stone, în *op. cit.*, p. 108.
88. *Ibidem*, p. 109.
89. *Ibidem*, p. 111.

90. Robert A. Greene, „Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis and the Moral Sense”, *Journal of the History of Ideas*, The John Hopkins University Press, 58:2, aprilie 1997, p. 173.
91. *Ibidem*, p. 185.
92. Odon Lottin, *op. cit.*, p. 206.
93. *Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi; et ideo non sequitur ex hoc quod sit ex parte cognitivae, immo potius quod sit ex parte affectivae* – Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 39, a. 1, q. 1, ad 3.
94. Thomas M. Osborne Jr., „*Unibilitas*: The Key to Bonaventure’s Understanding of Human Nature”, *Journal of the History of Philosophy*, 37:2, aprilie 1999, p. 231.
95. *Cf.* Frederick Copleston, *Istoria filosofiei*, ed. cit., p. 276.
96. Richard Cross, „Four-dimensionalism and identity across time: Henry of Ghent vs. Bonaventure”, *Journal of the History of Philosophy*, 37:3, iulie 1999, p. 394.
97. Richard Cross, art. cit., pp. 395 şi 400.
98. Thomas M. Osborne Jr., art. cit., pp. 228-229.
99. Fernand van Steenberghen, *La philosophie au III^{e} siècle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966, p. 246. Autorul propune sintagma „aristotelism neoplatonizant” pentru a defini filosofia lui Bonaventura, susţinând că preia de la Aristotel logica, doctrina intelectului activ personal, principiul activ al ideilor abstrase, conceptele principale ale metafizicii (posibilitate, act, materie, formă, substanţă, accidente, categorii, teoria cauzelor), ideile asupra fizicii şi

biologiei, noţiunile filosofiei morale (p. 248), eliminând doctrinele incompatibile cu filosofia creştină, precum eternitatea lumii, iar de la Augustin doctrina iluminării, considerată a fi de factură neoplatonică (p. 249). De asemenea, Fernand van Steenberghen consideră că hilemorfismul este preluat de la Aristotel, dar suportă influenţa lui Avicebron, prin sintagma „materie spirituală” şi teza pluralităţii formelor, şi pe cea a lui Augustin, prin reminiscenţa stoică a raţiunilor seminale (p. 249).

100. *Ibidem*, p. 249.

101. David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, Londra, 1988, pp. 219-222.

102. John Marenbon, „Bonaventure, the German Dominicans and the new translations”, în John Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. III, Routledge, Londra, 1998, p. 228.

103. Thomas M. Osborne Jr., art. cit., p. 229.

104. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 1, a. 3, q. 2, 1.

105. Thomas M. Osborne Jr., art. cit., p. 234.

106. *Ibidem*, p. 235.

107. Actul percepţiei implică, pentru Bonaventura, sinteza a trei aspecte: efectul obiectului sensibil asupra organului de simţ având ca rezultat producerea unei specii sensibile în el (organul primeşte forma obiectului, conform lui Aristotel); efectul asupra facultăţii percepţiei sensibile pentru ca aceasta să primească speciile (abordarea tomistă); deliberarea realizată de intelect asupra obiectului perceput

(sufletul acţionează asupra corpului prin puterile sale, conform lui Augustin). *Cf.* D.W. Hamlyn, *Sensation and Perception*, Routledge, Londra, 1961, pp. 51-52.

108. Bonaventura, *Commentaria in Quattuor Libros Sententiarum*, II, d. 8, a. 1, q. 1-3; a. 3, q. 1, q. 2, resp.

109. Thomas M. Osborne Jr., art. cit, p. 237.

110. *Ibidem*, p. 241.

111. Termenul *vertibilitas* provine de la verbul *verto (vorto), -ere, verti, versum* care înseamnă „a întoarce”, „a învârti”, „a mişca”; „a preface”, „a transforma”; „a traduce”, „a interpreta”; „a trece”, „a se scurge (timpul)”. *Cf*. Theodor Iordănescu, Mariana Diaconescu, Ana-Cristina Halichias, *Dicţionar latin-român*, Editura Didactică şi Pedagogică, Bucureşti, 2003.

112. Bonaventura preia această interpretare de la Ioan Damaschin. *Cf*. Armand Maurer, *Being and Knowing*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990, p. 237.

113. *Incommunicabilitas*, adică incapacitatea de a fi distribuit, se referă la faptul că ceva nu este o parte din altceva sau nu intră în compunerea unui al treilea lucru. *Cf*. Thomas M. Osborne Jr., art. cit., p. 246.

114. Thomas M. Osborne Jr., art. cit., pp. 247-248.

115. *Ibidem*, p. 246.

116. Durata reprezintă deschiderea timpului specific omului spre eternitate, către Dumnezeu.

117. Richard Cross, art. cit., p. 397.

118. *Ibidem*, p. 398.

119. *Ibidem*, p. 400.
120. *Ibidem*, p. 405.
121. *Ibidem.*
122. *...intrare ad mentem nostram, quae est imago Dei aeviterna* (Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, I, 2).
123. *...effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit* (*ibidem*, III, 2).
124. *...per originale peccatum, quod dupliciter infecit humanam naturam, scilicet ignorantia mentem et concupiscentia carnem* (*ibidem*, I, 7).
125. *Ibidem*, III, 4.
126. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum*, III, 6.
127. *Ibidem,* IV, 5.
128. *Plus enim diligitur, quam intelligitur, et intrat dilectio, et appropinquat, ubi scientia foris est* (Hugo din Saint-Victor, *Commentariorum in Hierarchiam Coelestem S. Dionysii Areopagitae Secundum Interpretationem Joannis Scoti*, Lib. VI, *Patrologia Latina*, Migne, CLXXV, 1038D).

Bibliografie

I. Ediţii ale operelor

1. *S. Bonaventurae opera omnia*, vol. I-IX, ed. Colegii S. Bonaventura, Florenţa, Quaracchi, 1882-1902.
2. *S. Bonaventurae opera theologica selecta*, vol. I-V, ed. Colegii S. Bonaventura, Florenţa, Quaracchi, 1934-1965.
3. *S. Bonaventurae decem opuscula ad theologiam mysticam spectantia*, ed. Colegii S. Bonaventura, Florenţa, Quaracchi, 1949.
4. *Tria opuscula Seraphici Doctoris S. Bonaventurae: Breviloquium, Itinerarium mentis in Deum et De reductione artium ad theologiam*, ed. Colegii S. Bonaventura, Florenţa, Quaracchi, 1938.

II. Ediţii şi traduceri ale tratatului în limbile moderne

1. Hl. Bonaventura, *Itinerarium mentis in Deum, De reductione artium ad theologiam*, Eingeleitet, übersetzt und erläutert von J. Kaup, Kösel, München, 1961.
2. *Obras de San Bonaventura*, ed. bilingüe, I: *Breviloquio, Itinerario del alma a Dios, Reducción de las ciencias a la*

theología, Cristo, maestro único de todos. Excelencia del magisterio de Cristo, ed. dirigida, anotada y con introducciones por L. Amorós, B. Aperribay, M. Oromí, BAC, Madrid, 1968.
3. Bonaventura da Bagnoregio, *Itinerario dell'anima a Dio, Breviloquio, Riconduzione delle arti alla theologia*, introduzione, prefazioni e note di Letterio Mauro, Rusconi, Roma, 1985.

III. Studii

1. Bougerol, Jacques-Guy, *Lexique Saint Bonaventure*, Editions Franciscaines 9, Paris, 1969
2. Bougerol, Jacques-Guy, *Introduction à Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1988.
3. Brooke, Rosalind B., *Early Franciscan Government. Elias to Bonaventure*, Cambridge University Press, 1959.
4. Brown, Stephen F.; Dewender, Thomas; Kobusch, Theo (eds.), *Philosophical Debates at Paris in the Early Fourteenth Century*, Brill, Boston, 2009.
5. Burr, David, *The spiritual Franciscans*. *From protest to persecution in the century after Saint Francis*, The Pennsylvania University Press, 2001.
6. Celano, Anthony J., „A Question of Justice: The good thief, Cain and the pursuit of moral perfection", în Kent Emery, Russell L. Friedman, Andreas Speer (eds.), *Philosophy and*

Theology in the Long Middle Ages, Brill, Boston, 2011, pp. 321-350.
7. Copleston, Frederick, *Istoria filosofiei*, vol. II, trad. de Mihaela Pop şi Andreea Rădulescu, Editura ALL, Bucureşti, 2009.
8. Cross, Richard, „Four – dimensionalism and identity across time: Henry of Ghent vs. Bonaventure", *Journal of the History of Philosophy*, 37:3, iulie 1999, pp. 393-414.
9. Flasch, Kurt, *Das philosophische Denken im Mittelalter: von Augustin zu Machiavelli*, Philipp Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart, 2000.
10. Gilson, Étienne, *Filozofia în Evul Mediu*, trad. de Ileana Stănescu, Editura Humanitas, Bucureşti, 1995.
11. Gilson, Étienne, *La philosophie de Saint Bonaventure*, J. Vrin, Paris, 1943.
12. Greene, Robert A., „Instinct of Nature: Natural Law, Synderesis and the Moral Sense", *Journal of the History of Ideas*, The John Hopkins University Press, 58:2, aprilie 1997, pp. 173-198.
13. Hamlyn, D.W., *Sensation and Perception*, Routledge, Londra, 1961.
14. Harmless, William, *Mystics*, Oxford University Press, 2008.
15. Houser, R.E. „Bonaventure's Three – Fold Way to God", în R.E. Houser (ed.), *Medieval Masters: Essays in Memory of E.A. Synan*, University of St. Thomas, Center for Thomistic Studies, 1999, pp. 91-145.
16. Johnson, Timothy J. (ed.), *The Medieval Franciscans. Franciscans at Prayer*, vol. IV, Brill, Boston, 2007.

17. King, Ursula, *The Christian Mystics*, Routledge, Taylor & Franics e-Library, Londra, 2004.
18. Knowles, David, *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, Londra, 1988.
19. Langston, Douglas C., *Conscience and other virtues. From Bonaventure to MacIntyre*, The Pennsylvania State University Press, 2001.
20. Lottin, Odon, *Psychologie et morale aux XII^{e} et III^{e} sičcles*, Abbaye du Mont César, J. Duculot, 1942.
21. Marenbon, John, „Bonaventure, the German Dominicans and the new translations", în John Marenbon (ed.), *Routledge History of Philosophy*, vol. III, Routledge, Londra, 1998, pp. 225-240.
22. Maurer, Armand, *Being and Knowing*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1990.
23. Moorman, John, *A history of the Franciscan Order. From its origins to the year 1517*, Oxford at the Clarendon Press, 1968.
24. Osborne, Thomas M., „Thomas Aquinas and John Duns Scotus on Individual Acts and The Ultimate End", în Kent Emery, Russell L. Friedman, Andreas Speer (ed.), *Philosophy and Theology in the Long Middle Ages*, Brill, Boston, 2011, pp. 351-374.
25. Osborne Jr., Thomas M., „*Unibilitas*: The Key to Bonaventure's Understanding of Human Nature", *Journal of the History of Philosophy*, 37:2, aprilie 1999, pp. 227-250.
26. Pelikan, Jaroslav, *Tradiţia creştină. O istorie a dezvoltării doctrinei*, vol. III, Editura Polirom, Iaşi, 2006.

27. Pieper, Josef, *The Four Cardinal Virtues*, Brace & World Inc., Harcourt, 1965.
28. Potts, Timothy C., *Conscience in Medieval Philosophy*, Cambridge University Press, 1980.
29. Ratzinger, Joseph, *Die Geschichtstheologie des Heiligen Bonaventura*, Schnell und Steiner, München, 1959.
30. Schinkel, Anders, *Conscience and Conscientious Objections*, Amsterdam University Press, 2006.
31. Sharp, Dorothea E., „Saint Bonaventure", în *The Encyclopaedia Britannica*, vol. III, T.E.D. Company LTD, Londra, 1929.
32. Steenberghen, Fernand van, *La philosophie au III^{e} siècle*, Publications Universitaires, Louvain, 1966.
33. Stone, M.W.F., „Moral psychology before 1277. The will, *liberum arbitrium* and moral rectitude in Bonaventure", în Thomas Pink, M.W.F. Stone (eds.), *The Will and Human Action*, Routledge, Londra, 2004, pp. 99-126.
34. Trottmann, Christian, *Théologie et noétique au XIII^{e} siècle*, J. Vrin, Paris, 1999.
35. Vignaux, Paul, *Philosophie au Moyen Âge*, J. Vrin, Paris, 2004.
36. *** *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, Le Lettere, Edipem, Roma, 1979.

IV. Traduceri ale operelor lui Bonaventura în limba română

1. *Legenda major – Viaţa Sfântului Francisc de Assisi*, ed. îngrijită de Lucia Mamulea, Editura Serpol, Bucureşti, 1992.
2. *Itinerariul minţii în Dumnezeu*, traducere din limba latină, note şi postfaţă de Gheorghe Vlăduţescu, Editura Ştiinţifică, Bucureşti, 1994.
3. *Despre reducerea artelor la teologie*, traducere din limba latină de Horia Cojocariu, tabel cronologic, note şi comentarii de Alexander Baumgarten, cu un eseu despre arborele ştiinţelor la Sf. Bonaventura şi René Descartes de Călin Botez, Editura Charmides, Bistriţa, 1999, ed. a II-a, Editura Univers Enciclopedic Gold, Bucureşti, 2010.

Index notionum*

A

acies intellectus (ascuţişul intelectului) 66
actus (act) 46, 60, 62, 76, 82, 84, 86, 92
aeviternus, a, um (evitern) 28, 30
affectus (afect) 26, 72, 98, 100
allegoricus, a, um (alegoric) 76
amor (dragoste) 22, 24, 66, 72, 92
anagogicus, a, um (anagogic) 76
anima (suflet) 24, 30, 32, 42, 44, 46, 48, 52 , 54, 58, 60, 64, 66, 70, 72, 74, 76, 78, 102
apex mentis (culmea minţii) 32
apprehensio (cuprindere, în sens de *înţelegere*) 42, 44, 46, 48
ascensio (înălţare) 22, 26, 28, 32, 34

B

beatitudo (beatitudine) 28
bonum (bine) 26, 28, 32, 60, 64, 66, 80, 82, 88, 90, 92, 94

C

causa (cauză) 38, 44, 54, 68, 88, 96

caritas (dragoste) 26, 32, 72, 74, 76, 78, 100
concupiscentia (poftă) 32, 64, 70, 102
conscientia (conştiinţă) 26, 32, 76
contemplatio (contemplare) 22, 24, 32, 34, 42, 70, 72, 74, 90, 94, 100

D

desiderium (dorinţă) 24, 26, 64, 66, 70, 72, 102
Deus (Dumnezeu) 22, 24, 26, 29, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 42, 44, 48, 50, 52, 54, 58, 60, 62, 66, 70, 72, 74, 76, 78, 80, 82, 86, 94, 96, 98, 100, 102, 104
diiudicatio (judecată) 42, 48, 50
diffusivum (binele autodifuziv) 90
donum (dar) 22, 26, 68, 70, 74, 92, 100

E

ens (fiind) 36, 50, 60, 62, 82, 102
esse (fiinţă) 26, 80, 82, 84, 86, 88, 90
excessus (extaz) 24, 26, 28, 34, 72, 74, 76, 78, 96, 98, 100, 102

F

fides (credinţă) 32, 36, 72, 76, 78, 100

G

gratia (har) 26, 32, 34, 36, 48, 74, 76, 102, 104

I

ignorantia (ignoranţă) 32
illuminatio (iluminare) 24, 30, 74, 78, 84, 96
imaginatio (imaginaţie) 32
imago (imagine) 26, 28, 30, 48, , 58, 60, 66, 68, 70, 72, 74, 78, 80, 96, 98
intellectus (intelect) 26, 32, 34, 50, 60, 62, 64, 66, 82, 92, 98, 102
intelligentia (inteligenţă) 26, 30, 44, 58, 66, 70, 76, 90
iudicium (judecată) 36, 38, 64

L

liberalitas (generozitate) 68, 78
lux (lumină) 24, 38, 42, 44, 50, 54, 58, 60, 62, 68, 72, 74, 82, 84, 86, 98, 102

M

memoria (memorie) 50, 52, 58, 60, 66, 70
mens (minte) 22, 24, 26, 30, 32, 42, 50, 52, 56, 58, 62, 64, 66, 68, 70, 72, 76, 78, 80, 82, 84, 86, 92, 94, 96, 98, 100, 102
minor mundus („lumea mai mică”) 30, 42, 44

O

oblectatio (desfătare) 42, 46, 74
operatio (activitate, lucrare) 36, 38, 42, 46, 48, 54, 58, 60, 64, 66, 68, 74, 78, 92, 100, 102

P

potentia (putere, posibilitate, facultate) 26, 32, 34, 36, 38, 42, 46, 48, 58, 60, 66, 68, 78, 86
phantasma (aici: nălucire) 48, 60, 64, 70, 84, 102

R

ratio (raţiune) 32, 38, 46, 48, 50, 54, 58, 60, 62, 68, 70, 88, 94
rationes seminales (raţiuni seminale) 38
rectitudo (rectitudine) 34

S

sapientia (înţelepciune) 24, 26, 30, 32, 34, 36, 38, 40, 52, 54, 68, 76, 78, 98, 100
scientia (ştiinţă) 26, 32, 34, 60, 66, 68, 70, 102
sempiternus, a, um (sempitern) 58, 60
sensus (simţ) 22, 26, 32, 34, 42, 44, 46, 48, 50, 52, 60, 74, 76, 102
similitudo (asemănare) 46, 48, 54, 60, 66, 96, 98
speculatio (reflectare) 24, 26, 28, 42, 50, 66, 74
speculum (oglindă, oglindire, reflexie) 26, 30, 34, 42, 48, 56, 58, 66, 76

spes (speranţă) 72, 78, 100
synderesis (syndereză) 32

T

tropologicus, a, um (tropologic) 76

V

veritas (adevăr) 26, 28, 30, 32, 34, 48, 50, 58, 60, 62, 64, 66, 70, 72, 74, 80, 82, 88, 94
virtus (forţă, virtute, facultate) 28, 32, 36, 38, 42, 44, 46, 48, 68, 72, 74, 76, 78, 86, 88, 92, 94
virtus electiva (facultate electivă) 64
virtus intellectiva (facultatea intelectivă) 60
voluntas (voinţă) 34, 66, 76, 92, 96

* Numărul paginilor se referă la ediţia tipărită a cărţii şi la ediţia digitală în format PDF.